الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينة
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

رقم التسجيل :
الرقم التسلسلي :

عنوان البحث

التأويل عند هانز جورج غادامير

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالب :
بن حديد عارف

إشراف الأستاذة :
الدكتورة فريدة غيوة

أعضاء لجنة المناقشة — تاريخ المناقشة: 11 – 03 - 2009

د. محمد جديدي	جامعة منتوري قسنطينة	رئيسا
أ.د. فريدة غيوة	جامعة منتوري قسنطينة	مشرفة و مقررة
د. رشيد دحدوح	جامعة منتوري قسنطينة	مناقشا
د. نورة بوحناش	جامعة منتوري قسنطينة	مناقشة

السنة الجامعية 1428 - 1429 هـ / 2008 - 2009 م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة منتوري قسنطينة

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

رقم التسجيل :

الرقم التسلسلي :

عنوان البحث

التأويل عند هانز جورج غادامير

مذكرة مقدمة لنيل درجة الماجستير في الفلسفة

إعداد الطالب :

بن حديد عارف

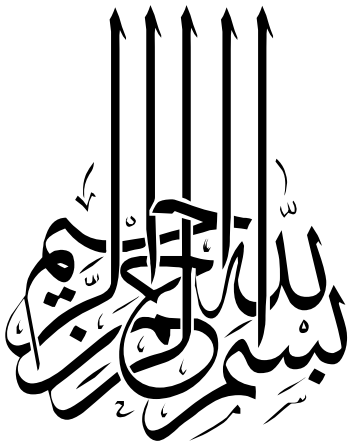
إشراف الأستاذة :

الدكتورة فريدة غيوة

أعضاء لجنة المناقشة — تاريخ المناقشة : 11 – 03 – 2009

د . محمد جديدي	جامعة منتوري قسنطينة	رئيسا
أ.د فريدة غيوة	جامعة منتوري قسنطينة	مشرفا و مقررا
د . رشيد دحدوح	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا
د . نورة بوحناش	جامعة منتوري قسنطينة	عضوا مناقشا

السنة الجامعية: 1428- 1429 هـ / 2008- 2009 م



﴿ ربنا عليك توكلنا و إليك أنبنا
و إليك المصير ﴾

الممتحنة الآية 4

﴿ و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا
تعلمون شيئا و جعل لكم السمع و الأبصار
و الأفئدة لعلكم تشكرون ﴾

النحل الآية 78

الإهداء

إلى أمي و أبي أمد الله في عمرهما

إلى زوجتي على صبرها

إلى أبنائي هاني ، عماد الدين ، ريان .

عارف

2008/08/24

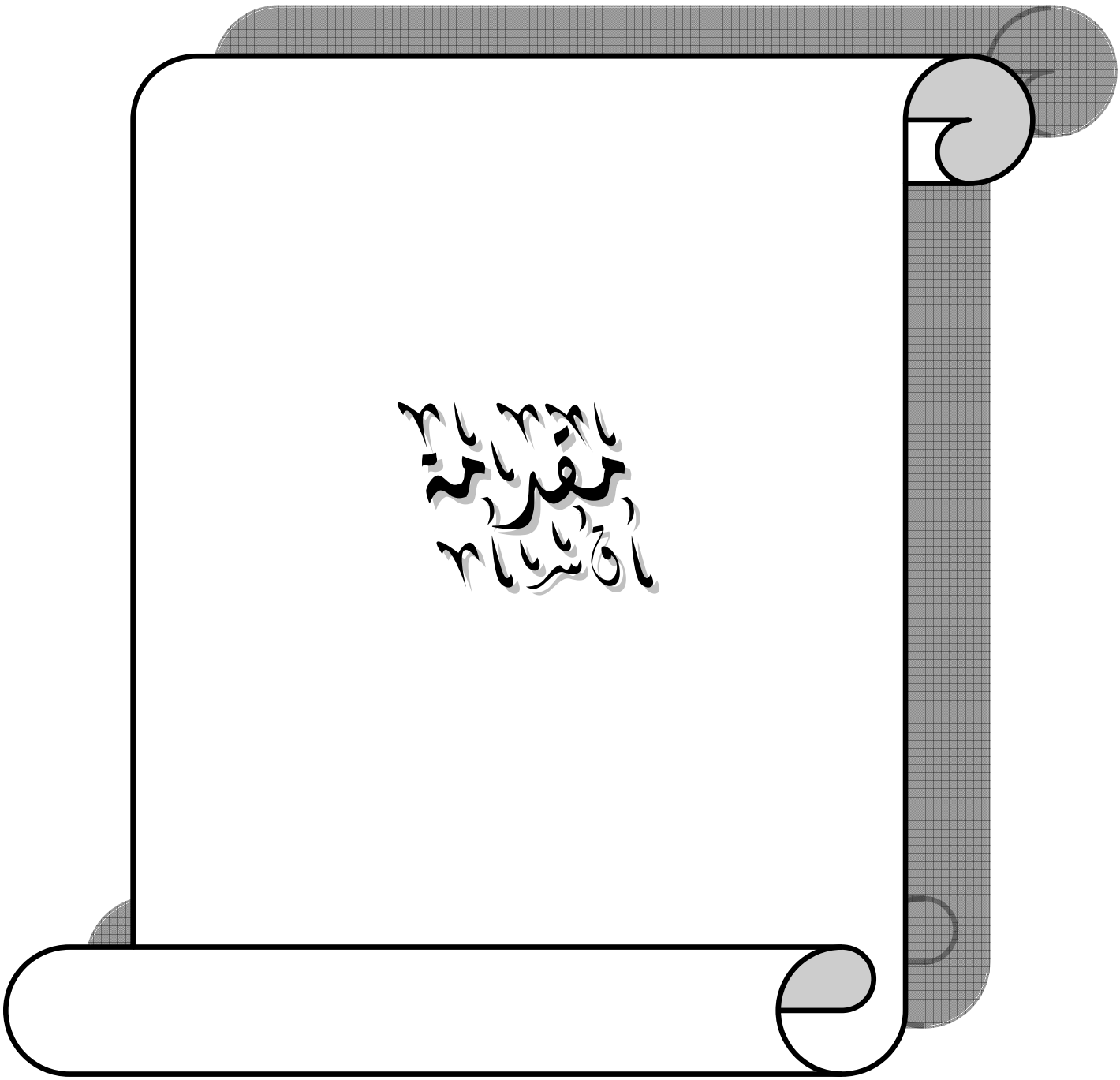
شكر و تقدير

أسجد لله سبحانه و تعالى شاكرا إياه ، و كذا لكل من ساهم في إنجاز هذا العمل من بعيد أو من قريب سواء من خلال إسداء النصح أو التشجيع ، و أخص بالذكر الأستاذة الدكتورة فريدة غيوة المشرفة على هذا العمل لمساعدتها المعنوية و توجيهاتها القيمة .

كما أوجه شكري إلى كل أساتذة قسم الفلسفة و أخص بالذكر أستاذي الدكتور عبد الحفيظ عصام ، الدكتور رشيد دحدوح ، الدكتور إسماعيل زروخي ، الدكتور محمد جديدي ، الدكتور ساعد خميسي.

مع التقدم بجزيل الشكر و الامتنان لكل من أمدني بيد العون و أخص بالذكر الأستاذ عز الدين دريدي ، و الأستاذ السعيد شلي ، و الأستاذ رابح يونس ، و الأستاذ كرايتي نوار ، و تواتي جهاد.

و الله ولي التوفيق


مقدمة
أقسام

لقد قال الفيلسوف اليوناني سقراط " أعرف نفسك بنفسك" و مع هذه المقولة تغير مجرى الفلسفة ، من خلال القول أن سقراط قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض ، فبعد أن كانت مع الفلاسفة الطبيعيين تبحث في الوجود المادي و أصله ، أصبحت تهتم بالإنسان و حياته و ما يرتبط بها من مشكلات ، و كان الهاجس من وراء ذلك كله هو البحث عن الحقيقة.

هذه الحقيقة التي اتخذ الإنسان لبلوغها وسائل و طرقا متعددة و متنوعة منذ القدم حتى عصرنا هذا ، و ما نشأ حولها من صراع و تناقض سواء حول معناها أو مناهجها المؤدية إليها ، إذ يعود هذا إلى تعدد الموضوعات و اختلافها عن بعضها البعض من حيث طبيعتها ، ذلك لتميُّز الظاهرة الجامدة عن الظاهرة الحية ، و تميز الظاهرة المادية في عمومها عن الظاهرة الإنسانية قد طرح مشكلة المنهج الأمثل لبلوغ هذه الحقيقة المنشودة.

فوجود المنهج التجريبي كنموذج لبناء المعرفة و من ثمة بلوغ الحقيقة لم يكن كافيا لمعرفة جميع الظواهر و خاصة فيما يتعلق بالظاهرة الإنسانية التي كانت تمثل عائقا أمام علمية هذا المنهج للوصول إلى الحقيقة ، ولقد قال الفيلسوف المسلم أبو حيان التوحيدي " الإنسان أَشْكَل عليه الإنسان " ، مقولة تعبر عمّا يعترضنا من عوائق عندما نحاول فهم الآخر من خلال سلوكاته ، لأنها تفلت من النظرة الميكانيكية الآلية لطبيعتها القصدية الهادفة .

و هذا ما ترتب عليه أن الظاهرة الإنسانية لا يمكن أن تدرس علميا نظرا لما تطرحه من عوائق ، و أنها تبقى خاضعة للنظرة القيمية أو المعيارية أكثر من أن تكون قابلة للخضوع لقانون عام يمكن أن نتنبأ من خلاله بهذه الظاهرة ، مما يجعلها أدنى من الظاهرة الطبيعية لأنها لا توصل إلى الحقيقة .

هذه الطبيعة المغايرة دفعت الباحث لكي يفهم آثار الإنسان و ما تحمله من معان إلى ضرورة إيجاد مناهج تتناسب معها ، فاختلفت الرؤى بين أصحاب النزعة الوضعية التي ترى أن العلمية و الموضوعية تمر حتما بالمنهج التجريبي ، و أصحاب النزعة الإنسانية التي ترى أنه يمكن تحقيق العلمية و الموضوعية بمناهج أخرى تفرضها طبيعة الظاهرة الإنسانية.

و في خضم هذا الصراع كان البديل عن المنهج التجريبي عند البعض الهرمينوطيقا ، حيث تمثل منهجا للفهم ، أي المنهج المناسب لتحقيق الموضوعية في دراسة الظواهر الإنسانية

أو كل ما يمكن أن يعبر عن الإنسان سواء في ميدان النصوص الأدبية أو الآثار الفنية ، و هذا ما حدث في العصر الحديث على يد كل من شلايرماخر و دلتاي إذ اعتبر هذا الأخير الهرمينوطيقا بمثابة منهج للعلوم الإنسانية.

إلا أن هذه النظرة وجدت في العصر الحديث من يرفضها و هذا من خلال رأي هانز جورج غادامير الذي لم ير في الهرمينوطيقا منهجا بديلا للمنهج التجريبي ، كما أنه يرى أن الظاهرة الإنسانية ذات معنى و دلالة ، و بالتالي فهي حاملة للمعنى و موصلة إلى الحقيقة و لا تقل أهمية عن الظاهرة الطبيعية ، بل قد تعبر عن الحقيقة التي يجب على الإنسان أن ينشدها و يهتم بها ، و لعل هذا هو الدافع الذي وجهني إلى اختيار التأويل عند غادامير لتبيين ما مدى أهمية الظاهرة الإنسانية نظرا لما تحمله من حقيقة و من فهم للآخر.

و اختياري للفيلسوف الألماني هانز جورج غادامير يعود إلى أنه يمثل أحد أهم أقطاب التأويلية في العصر الحديث ، و الذي تحول معه التأويل إلى مذهب قائم بذاته و لهذا تعرف فلسفته بالتأويلية الفلسفية التي وضع أسسها ، و لقد حاولت من خلاله أن أعالج في هذا البحث الإشكالية المتمثلة في الفهم من خلال تحديد الأسس والمبادئ التي تقوم عليها عملية التأويل و ما يميزها عن غيرها من النظريات التأويلية الأخرى سواء كانت كلاسيكية أو رومانسية.

و انطلاقا من هذا يمكن أن نحصر هذه الإشكاليات في التساؤلات التالية :هل بالإمكان وضع قواعد أو أحكام لعملية التأويل ؟ هل عملية التأويل تخضع للشكل ؟ و من ثمة هل هي خاضعة لمنهج محدد ؟ هل التقيد بالمنهج يحقق الموضوعية (العلمية) في عملية التأويل؟ كيف يمكن أن نتجاوز الشكل و المنهج في العملية التأويلية ؟ ما هو دور الذات في عملية التأويل؟ هل يمكن لعملية التأويل أن تبقي على هوية النص أو حقيقته ؟ ما هي علاقة الذات بالموضوع (النص) في عملية التأويل ؟

و كما هو معروف فإن طبيعة الموضوع هي التي تحدد طبيعة المنهج ، و انطلاقا من الإشكالية المطروحة في هذا البحث كان المنهج يعتمد في الأساس على التحليل للوقوف على أهم الأسس التي تعطي حلا للمشكلات المطروحة و كيفية تجاوزها ، كما يقوم أيضا هذا المنهج على المقارنة للوقوف على أهم نقاط الاختلاف و التشابه في حالات معينة و التي كان

يجب الإشارة فيها إلى ذلك لتبيين ما مدى تميز غادامير فيما ذهب إليه في تأويليته الفلسفية.

و تبعا لهذا فلقد قسمنا هذا البحث حسبما يتوافق مع ما هو مطروح من تصورات كما يأتي :

مقدمة و اشتملت في الأساس على التعريف بالموضوع و مدى أهميته خاصة في العصر الحديث ، و قد حددت من خلالها الأسباب التي جعلتني أختار هذا الموضوع ، كما اشتملت أيضا على الإشكالية الأساسية للبحث و ما تفرع عنها من مشكلات و بالطبع الصعوبات و العوائق التي واجهتني خلال هذا العمل.

و لقد قسمت هذا البحث إلى مدخل و ثلاثة فصول يتضمن كل واحد منها على مباحث أساسية ، و لقد عمدت في المدخل الذي عنونته بـ :نظرة تاريخية لمشكلة التأويل إلى عرض مفهوم التأويل (الهرمينوطيقا) منذ العصر اليوناني حتى العصر الحديث مع التركيز على أهم الفلاسفة الذين كان لهم أثر في تطور هذا المفهوم ، و من كان لهم علاقة بالتأويلية الفلسفية عند غادامير .

أما في الفصل الأول و المعنون بـ:التأويل و الوعي الجمالي تناولت فيه بالتحليل العملية التأويلية في الفن ، و ركزت في الأساس على تحديد المسار الفكري لغادامير لتبيين أهم العوامل التي تحكمت في رؤاه الفلسفية ، ثم بعد ذلك تطرقت إلى عملية التأويل و مشكلة المنهج للوقوف على أهمية التأويل و تجاوزه للنظرة المنهجية ، ثم بينت الهدف من الوعي الجمالي بالتمييز بين تصورين : التمايز الجمالي و اللاتمايز الجمالي ، و في الأخير بينت أهمية اللعب في فهم العمل الفني .

بينما في الفصل الثاني المعنون بـ:التأويل و الوعي التاريخي ، و الذي تناولت فيه بداية تحليل لمفهوم الوعي التاريخي عند غادامير و ذلك بالتمييز بين الوعي التاريخي الشائع الذي يجب أن نتجاوزه و الوعي التاريخي الفعال ، ثم بعد ذلك تطرقت إلى تاريخانية الفهم كأساس للعملية التأويلية من خلال التركيز على مفهوم كل من الحكم المسبق ، التراث ، الخرافة و السلطة ، ثم بينت أهمية الجدل الهرمينوطيقي من خلال فكرة انصهار الآفاق و منطق السؤال و الجواب ، و في الأخير مهمة الهرمينوطيقا.

و في الفصل الثالث و الأخير و المعنون بـــ:التأويل و اللغة ، بينت من خلاله طبيعـــة اللغة حسب غادامير من خلال التركيز على الصبغة غير الأداتية للغة ، و من ثمـــة علاقتـــها بالفكر ، ثم طبيعة اللغة من خلال أنها كشف للعالم ، ثم بعد ذلك اللغة كوســـيط للتجربـــة التأويلية من خلال عملية الترجمة كنموذج للتأويل و لغوية الفهم الإنســـاني ، و في الأخـــير قمت بعرض مفهوم غادامير لشمولية التأويلية .

و أنهيت هذا البحث بجملة من الانتقادات التي وجهت لتأويلية غادامير من طـــرف بعض الفلاسفة المعاصرين له ، ثم قمت بعرض الخاتمة و بينت فيها ما تمخض عن هذا البحث من نتائج.

المدخل : نظرة تاريخية لمشكلة التأويل

أولا – العصر اليوناني

ثانيا – العصر الوسيط

ثالثا – عصر النهضة

رابعا – العصر الحديث

خامسا – العصر المعاصر

إن البحث في تاريخ الفلسفة يجعلنا نلمس مدى تطور مفاهيمها و اختلاف دلالاتها من عصر إلى آخر و هذا تبعا للسياق الثقافي الذي تبلورت و نمت فيه ، مما يعني أنها تعبر عن طريقة حياة الإنسان و تفكير في كل حقبة زمنية ، و من بين هذه المفاهيم الحاملة لثقافة الإنسان الهرمينوطيقا أو فن التأويل الذي أخذ في العصر الحديث و المعاصر دلالات متباينة و مغايرة لتلك التي كانت سائدة في الفلسفة اليونانية أو الوسيطة، و التي أدت إلى نشأة مذهب فلسفي قائم بذاته يتمثل في التأويلية الفلسفية ، و قبل الخوض في الموضوع يجدر بنا تقديم صورة مختصرة لتطور لفظ التأويل أو الهرمينطيقا تاريخيا بدءا من العصر اليوناني إلى العصر الحديث :

أولا - العصر اليوناني :

الهرمينوطيقا كلمة مشتقة في أصلها من الفعل اليوناني ***HERMENEUEIN*** و الذي يعني يفسر والاسم ***HERMENEIA*** ويعني تفسير ، والتي ترتبط في أصلها بالإله هرمس* ***HERMES*** رسول آلهة الأولمب و الوسيط [1] .

و يمكن حصر معنى كلمة هرمينوطيقا من الناحية اللغوية في ثلاث معان أساسية هي التعبير ،التفسير و الترجمة[2]، و بذلك فهي تشير إلى فن التأويل كاستعمال تقني يعتمد على معطيات اللغة و المنطق لتفسير و ترجمة النصوص[3]، وبهذا يمكن القول بأن المنابع الكلاسيكية لمصطلح الهرمينوطيقا أو التأويل في الفلسفة القديمة (اليونانية) نلمسه من جهة في التراث الرمزي كوسيلة لإعطاء تراث هوميروس** دلالة معقولة و من جهة أخرى وسيلة لتفحص

---

* – هرمس أخو أثينا الأوسط ، ابن زوس من مايا ، و هو رسول الآلهة(بيار غريمال ، الميتولوجيا اليونانية ، ترجمة هنري زغيب ، ط1، منشورات عويدات ، بيروت ، 1982، ص ص 49،50.)

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ط 1، دار النهضة العربية ، بيروت– لبنان ، 2003، ص 17 .

[2] – المرجع نفسه ، ص 23 .

[3] – محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات : فصول في الفكر الغربي المعاصر ، ط1، المركز الثقافي العربي ، بيروت– لبنان، 2002، ص 29 .

**–هوميروس شاعر ملحمي يوناني القرن 8 ق.م ينسب إليه تأليف الإلياذة و الأوديسة("Homère"[ressource électronique].microsoft®encarta®,2007,[CD].microsoft corporation ,2006).

دور التأويل و العرافة (الكهانة) في العالم الأوسع للدين اليوناني [1].

و إذا نظرنا إلى الأبعاد الفلسفية لهذا المصطلح في الفلسفة اليونانية يمكن القول أنه لم يمثل نظرية فلسفة قائمة بذاتها رغم أننا نجده قد ورد بـــدلالات متفاوتـــة و مختلفـــة و أول فيلسوف يمكن أن نلمس ذلك عنده :

1- أفلاطون : *(PLATON)*

استعمل الفيلسوف اليوناني أفلاطون حـــوالي (428 ق.م- 347 ق.م) مصـــطلح هرمينوطيقا في محاورة أيون (Ion) و هو شاعر يقوم بتلاوة أشعار هوميروس و من ثمة فهو يقوم بالتعبير و تأويل و تفسير معانيه مما يجعله حاملا لرسالة هوميروس لإيصالها للمســـتمعين و هذا ما يجعل وظيفته شبيهة بوظيفة هرمس[2]، و لقد اعتبر أفلاطون الشعراء مفسري الآلهة[3]، و في مقطع من محاورة **أيون** يؤكد بأن الشعراء مُؤَوِلُون و وسطاء للآلهة والذين يقومون بتلاوة آثارهم (Les rhapsodes)هم وسطاء لهؤلاء الوسطاء ، بمعنى هـــم بـــدورهم مـــؤولي المؤولين[4] .

تتموضع الهرمينوطيقا انطلاقا من هذا في سياق ديني أو مقدس ، فالمؤول هو لســـان حال الآلهة ، و من ثمة فالمؤول عند أفلاطون ينقل رسالة ما ، و بذلك فهي تعمل على أن تديم فعالية المعنى فهناك سلسلة هرمينوطيقية مصنوعة من حلقات ثلاث تتمثل في الشاعر (رسول الآلهة) و المستمع (المرسل إليه) و المؤول الذي يلعب دور الوسيط ، و يبين أفلاطون أن تلاوة الأشعار ليست فنا و لا علما لكن مجرد مهارة فردية[5] .

كما يقدم لنا في محاورة بروتاغوراس هرمس على أنه مبعوث زوس* و يرتبط

---

[1]- J. Grondin , << La tache de l'herméneutique dans la philosophie ancienne>> , revue klēsis , numéro 1/2, 2006 , p.2 ,disponible sur le site : ***revue-klesis.org.***

[2]- د. عادل مصطفى ، مرجع سابق ، ص ص 24، 25.

[3]- دافيد جاسبر ، مقدمة في الهرمينوطيقا ، ترجمة وجيه قانصو ،ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2007، ص21.

[4] - J. Grondin , op cit , p . 5.

[5] - D.Ndeh , Religion et Ethique: une relecture herméneutique des discours sur la religion de schleiermacher , these de doctorat , université de marne-la-vallee, octobre 2002, p p. 93,94, disponible sur le site: ***www.univ-mlv.fr.***

* - زوس في الميتولوجيا اليونانية إله السماء و إله آلهة الأولمب("Zeus"[ressource electronique], op cit.

اسمه بالخطاب و نشاطه يتوقف على قدرته على الخطاب، فهو مؤول و رسول[1]. كما يظهر أيضا لفظ هرمينوطيقا في السياسي و يعبر عن فن التنبؤ أي تأويل الوحي الإلهي و هذه هي مهمة الكاهن أي أن يقدم تحليلا معقولا للرسائل الإلهية ، و بذلك فهي تعبر عن دور الكاهنة كواسطة بين الآلهة و البشر ، أي أن المؤول يترجم معنى الوحي [2] .

2- أرسطو : *(ARISTOTE)*

و إذا انتقلنا إلى تلميذ أفلاطون ، الفيلسوف اليوناني أرسطو (384 – 322 ق.م) نجده قد استخدم التأويل بمفهوم مغاير لأستاذه ، إذ يعني عنده الإقرار أو الإعلان، وبهذا المعنى فالتأويل هو صياغة الأحكام التقريرية[3] التي تخبرنا عن شيء ما و ذلك بإسناد أمر لآخر يمكن أن نحكم عليه بالصدق أو الكذب ، ويبقى الحكم من حيث دلالته ثابتا و محافظا على المعنى نفسه[4].

و بذلك فهو يبين في التأويل أن الرموز المكتوبة ما هي إلا تعبير رمزي لما هو معبر عنه شفاهيا، ليس هناك ما هو مفقود في سلسلة الانتقال من النفس إلى الخطاب و من الخطاب إلى المكتوب ، فالرمز المكتوب يعمل مثل العلامة التي تقدم بطريقة موافقة الصوت و انفعالات النفس ، فما هو مكتوب هو وسيلة دالة أو تذكير لكلمة النفس المعبر بها (المنطوقة)[5].

3- فيلون الاسكندري : *(PHILON D'ALEXANDRIE)*

أما عن مدرسة الاسكندرية من خلال أحد فلاسفتها الفيلسوف اليهودي فيلون الاسكندري (20 ق.م – 40 بعد الميلاد) الذي انحصرت عنده أهمية الفلسفة في محاولة التوفيق بين العقل و النقل أي بين ما جاءت به الفلسفة اليونانية من جهة و ما جاء ت به الديانة اليهودية من جهة أخرى، و لتحقيق التوفيق بينهما فقد اعتمد على طريقتين الأولى اعتقاده أن ما جاءت به الفلسفة اليونانية استمدت حقائقها من الديانة اليهودية، و الثانية

---

[1]- عبد العزيز العيادي ، « الهرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر »، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 10 ، ص 79 ، في الموقع: ***aorakphalsaphia.com.***

[2]- J. Grondin , op cit , p p 3 - 5.

[3]- د. عادل مصطفى ، مرجع سابق ، ص ص 30-32.

[4]- نبيهة قارة ، الفلسفة و التأويل ، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت- لبنان ، 1998، ص7.

[5]- J. Grondin , op cit , p 9.

العمل على تفسير و تأويل النصوص الدينية لكي تتلاءم مع ما جاءت به الفلسفة اليونانية من حقائق[1]، فكلاهما يعبر عن الحقيقة بطريقتين مختلفتين ، و للتوفيق بينهما اتسمت فلسفته بطبيعة تأويلية رمزية للتوراة .

فالكتب السماوية موجهة بتعاليمها إلى جميع الناس العامة منهم و الخاصة ، و لهذا فهي تقوم باستخدام الأمثلة و الصور و الرموز لإيصال المعنى للناس ، مما جعل وجود اختلاف في فهم هذه النصوص بين من يأخذ بالظاهر و هم العامة و من يأخذ بالباطن و جوهر معانيها و هم الخاصة ، وهذا ما يجعل التأويل ضروري لفهم حقيقة النصوص[2]، و هو يشبه النص بالجسم و المعنى الرمزي بالروح ، إلا أنه يميل إلى الأخذ بالمعنى الرمزي على حساب المعنى الحرفي[3].

4- كليمانت الاسكندري*: *(CLEMENT D'ALEXANDRIE)*

و من ممثلي مدرسة الاسكندرية أيضا نجد كليمانت الاسكندري و كانت محاولاته ترمي إلى التوفيق بين العقل و النقل ، أي بين الفلسفة اليونانية و الدين المسيحي[4]، ويظهر تأثير فيلون في تفكير كليمنت حيث أنه نظر إلى لغة النص الديني على أنها لغة رمزية ، و إدراك معانيها لا يكون إلا عن طريق التأويل ، و هذا ما جعله يميز بين خمس دلالات للنص الديني و تتمثل في : التاريخي ، اللاهوتي ، العقيدي ، النبؤي و الفلسفي، و الصوفي [5].

5- أوريجين الاسكندري**: *(ORIGENE)*

---

[1]- د.عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ط1، ج 2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت، 1984،ص ص 219 ، 221.

2- د.محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية،ط3،منشورات عويدات، بيروت، 1988،ص ص 220،221.

3- د.عبد الرحمن بدوي ، المرجع السابق ، ص 221.

* - كليمنت الاسكندري (150م- 213م) عالم من علماء مدرسة الإسكندرية المسيحية (د.كميل الحاج ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي ، ط1، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت- لبنان، 2000، ص. 459).

[4]- د.كميل الحاج ، المرجع نفسه ، ص 460.

[5]- دافيد جاسبر ، مرجع سابق ، ص 61.

** - أوريجان (185- 254) (حوالي 185 – حوالي 254) لاهوتي("Origène".[ressource électronique] , op cit.

و من بين ممثلي مدرسة الاسكندرية كذلك تلميذ كليمنت نجد أوريجين ، الذي تقوم عملية التأويل عنده على الأساس الرمزي للغة الإنجيل مما يجعل النص الديني غامضا ، و لا يمكن أن تدرك معانيه إذا أخذت حرفيا ، بل يجب الاعتماد على التأويل ، كما أنه يميز بين عالمين عالم واقعي ظاهري و عالم روحي عرفاني ، و تبعا لذلك فالكون مليء بالرموز و أنواع العالم غير المرئي التي لا تدرك إلا من طرف شخص كامل عن طريق التأويل[1].

إن الدافع لوضع قواعد و شروط دقيقة من أجل فهم النص الديني هو طبيعة هذا النص من حيث أنه نص مقدس و وحي إلهي حتى لا تكون عملية التفسير عملية ذاتية ، و تمحورت عملية التفسير حول ثلاثة معاني أساسية وهي : الالتزام بحقيقة النص ، مغزاه الأخلاقي ، و دلالته الروحية[2].

و لقد كان للهرمينوطيقا اليهودية دور مؤثر في فهم النص المقدس ، و هذا ما يتجلى في الصراع بين الأخذ بحرفية النص أثناء تفسيره أو برمزيته ، مما أدى إلى ظهور مدرستين متميزتين داخل الكنيسة ،كانت الأولى بالإسكندرية و الثانية بأنطاكية و لقد أخذت الأولى بالقراءة الرمزية للنص أما الثانية فأخذت بالقراءة الحرفية للنص[3].

ثانيا- العصر الوسيط :

لقد كان لتطور مفهوم الهرمينوطيقا في العصر اليوناني دور فعال في تفسير النصوص المقدسة و تطورها و من ثمة تنوعها مما فتح المجال أمام تعدد القراءات و من ثمة التفسير ، سواء تعلق الأمر بالديانة اليهودية أو الديانة المسيحية ، و هذا ما سيكون له أثر في تفسير النص المقدس في العصر الوسيط.

- القديس أوغسطين : *(SAINT AUGUSTIN)*

إن اسهامات مدرسة الاسنكدرية في تفسير النص المقدس كان لها انعكاس واضح في تناول هذا النص بالتفسير فيما بعد و هذا ما نجده عند الفيلسوف و اللاهوتي القديس

[1] - دافيد جاسپر ، مرجع سابق ، ص.61، 62.

[2] - منى طلبة ، « الهرمينوطيقا المصطلح و المفهوم » ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 10 ، ص 129 ، في الموقع: **aorakphalsaphia.com.**

[3] - دافيد جاسپر ، المرجع السابق ، ص ص. 59 ، 60.

أوغسطين (354- 430)، إذ ما كان سائدا قبله هو الاعتماد في تفسير النص المقدس على المعاني الثلاثة ، إلا أنه عمل على تعديلها بإضافة مستوى آخر للتفسير هو الدلالة الرمزية[1]، و لهذا نجده قد طور من قراءة النص الديني و ذلك لتعدد قراءاته مما يترتب عنه عدة تفسيرات، و هي محاولة منه لحل الصراع الهرمينوطيقي الذي نشأ بين مدرستي الإسكندرية و أنطاكية ، و بالتالي جمع بين القراءة الحرفية و الرمزية في آن واحد ، إذ لابد من التقيد بالقواعد اللغوية و النحوية لفهم النص الديني[2].

مما يعني أن عملية تفسير النص المقدس قامت في العصر الوسيط على أربعة معان مختلفة: التفسير الحرفي(Littéral)، التفسير الرمزي(الاستعاري) (Allégorique)،التفسير الباطني (الروحي) (Anagogique) ، التفسير الخلقي(Tropologique)[3].

ثالثا- عصر النهضة:

إن السيطرة التي فرضتها الكنيسة بداية من العصر الوسيط في كيفية فهم النص المقدس ،من حيث أنها تمثل الوسيط بين الإنسان و الله و انتشار التفسير الرمزي للنص المقدس، مما يعني أن الإنسان عاجز عن فهم معانيه ، و ما صاحب ذلك من انحرافات لدى آباء الكنيسة، أدى إلى الدعوة لضرورة الإصلاح الديني ، و الذي اهتم بكيفية تفسير النص المقدس و ما هي القواعد اللازمة لذلك ، أي أنه كان يمثل نهضة فكرية في تطور مفهوم الهرمينوطيقا كتمهيد لتطوره في العصر الحديث و هذا ما نجده عند :

1- مارتن لوثر : *(MARTIN LUTHER)*

و هذا ما جسده الإصلاح البروتستنتي أو الديني في ألمانيا على يد اللاهوتي و المصلح الديني المسيحي و مؤسس المذهب البروتستنتي مارتن لوثر(1483- 1546) ، و لقد أحدث هذا الإصلاح ثورة هرمينوطيقية ، و لم تخرج قراءة النص الديني على القراءات الأربعة، إلا أن لوثر رفض القراءة الرمزية ، و كان يرمي عمله إلى تفاعل القارئ بكل حرية مع الإنجيل

[1]- د. عادل مصطفى ، مرجع سابق ، ص ص 56 ، 57.
[2] - دافيد جاسبر ، مرجع سابق ، ص ص 64 ، 65.
[3] - د. عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص 56 .

كمرجع و معيار للممارسة الدينية و الذي يستمد معناه من خلال المعنى الظاهر المباشر للنص متجاوزا في ذلك سلطة الكنيسة الكاثوليكية و فسادها و ما كانت تفرضه من معان ، مما يعني أنه كان بالدرجة الأولى يأخذ بالمعنى الحرفي و الأخلاقي للإنجيل ، و بهذا لم ينظر إلى الإنجيل كوقائع تاريخية بل كانت قراءته كريستولوجية* و ذاتية أي أنه عبارة عن خطاب المسيح للقارئ . كما أنه لا حاجة إلى أية مرجعية فالنص المقدس يفسر نفسه بنفسه ، النص يفسر النص و هو مرجع كل التفسير ، و قراءة النص تبدأ بالمعنى الحرفي الذي ينمو منه الفهم الروحي لأن الإنجيل بالنسبة له طريق الوصول إلى الله[1].

3- ماتياس فلاسيوس**:(MATTHIAS ILLYRICUS FLACIUS)

و من رجال الإصلاح الديني أو اللوثريين الذين كان لهم دور هام في عملية التأويل ماتياس فلاسيوس الذي يعتبر ممن ثاروا على سلطة الكنيسة و تقييد حرية الفرد في قراءة النص المقدس و قد قام بالدفاع على آراء لوثر و تجسيدها في قراءة هذا النص ، و هذا ما جعله يركز على أهمية المعنى الحرفي في مقابل التفسير الديني الأغسطيني ، أي أنه كان يعارض التفسير الروحي الثلاثي ، و هو ما ساعد في تطوير الأبحاث الفيلولوجية من خلال وضع قواعد نحوية و قواعد بلاغية و أخرى متعلقة بالأسلوب لقراءة الإنجيل كرد فعل على التفسير الرمزي و ما ترتب عنه من تجاوز ، و من ثمة أصبح بالإمكان فهم و تأويل النص بأنفسنا مباشرة من غير وسيط من خلال استخدام هذه القواعد[2].

كما يقترح أولوية التراث في تأويل المقاطع الغامضة من النص المقدس ، و حرية قراءته و فهمه ، و يعود إليه الفضل في تأسيس حلقة التأويل التي تحدد عملية الفهم و التي

---

* - كريستولوجي :فرع من علم اللاهوت يبحث في شخص و آثار المسيح (Petit Larousse Illustré , 1981,Librairie Larousse , Paris , p.202)

[1]- دافيد جاسبر ، مرجع سابق ، ص ص 88 ، 89.

** - ماتياس فلاسيوس(1520- 1575) لاهوتي و إصلاحي لوثري ألماني ولد بكرواتيا("Flacius Illyricus, Matthias".[ressource électronique],op cit.

[2]-N. Cernogora , << Translatio/Métaphora : La Métaphore Dans L'Exégèse Biblique De Saint Augustin à La Clavis Scripturae De Matthias Flacius Illyricus(1567)>> , Camenae №3 , novembre 2007, disponible sur le site : ***www.paris-sorbonne.fr***

تنتقل من فهم المعنى العام الكلي الشامل للنص إلى معانيه الجزئية مما يعني نشأة تأويل شبه دوري يقوم على فهم الكل انطلاقا من فهم الأجزاء و العكس [1].

4- جوهان مارتن كلادينيوس*: (CHLADENIUS)

إن ما جاء به عصر النهضة كان ذا أثر فعال في تطور مفهوم الهرمينطيقا في عصر التنوير الذي اتخذ من العقل معيارا و هذا ما يمكن أن نلمسه عند كلادينيوس انطلاقا من نزعته العقلية و الذي أراد أن يجعل من التأويل علما قائما بذاته و ليس شيئا تابعا للدراسات اللاهوتية، أي أراد أن يقدم تقنية للفهم الصحيح و الكامل [2]،و بذلك فنظريته تجاوزت الأبحاث الفيلولوجية و النقدية أي أنه لم يكن يهدف لفهم النص المقدس بل كان يرمي إلى تأويل و فهم كل النصوص بدون استثناء ، و ذلك انطلاقا من معرفة الأحوال و الظروف السائدة ، و معرفة مقاصد النص ، و ما هو سائد من حس مشترك[3].

و منه فعملية التأويل تقوم على استنباط المعاني من النص بالاعتماد على مجموعة من القواعد ، فالأشخاص يختلفون في فهمهم لمعاني النصوص و هذا راجع حسب كلادينيوس من جهة أولى للمنطلقات التي تنطلق منها كل ذات و وجهة نظرها ، و من جهة ثانية إلى علاقة الموضوع بالأفراد الذي يختلف من فرد لآخر ، و من جهة ثالثة يعود إلى الفروق الفردية في انتقاء الموضوع الذي يلتفت إليه الفرد[4].

فهو يميز بين قواعد تفسير الإنجيل و قواعد تفسير النصوص الأخرى ، فالنص المقدس يختلف في طبيعته من حيث أنه وحي إلهي و لهذا لا بد من وجود نوعين من الهرمينوطيقا واحدة تخص الكتاب المقدس و الأخرى تتعلق بالنصوص الأخرى و هذا النوع الثاني هو الذي يهمه[5].

---

[1] – محمد شوقي الزين ، مرجع سابق ، ص ص 30 ، 31.

* – جوهان مارتن كلادينيوس (1710- 1759)لاهوتي و خطيب ألماني (دايفيد جاسبر، مرجع سابق ، ص 94).

[2] – المرجع نفسه ، ص ص 94 ، 95.

[3] – د. عادل مصطفى ، مرجع سابق ، ص ص 57، 58.

[4] – المرجع نفسه ، ص ص 62، 63.

[5] – دافيد جاسبر ، المرجع السابق ، ص97.

يميز كلادينيوس بين الفهم المباشر و الفهم غير المباشر فالأول هو الذي يظهر بصورة فورية من الاستخدام البسيط للألفاظ ، بينما الثاني أو ما يسمى بالتطبيق و هو الفعل المتوصل إليه من التصور انطلاقا من الألفاظ ، الفهم غير المباشر لمقطع لا علاقة له بالألفاظ الموجودة ، لكنه يتوقف على استعمال الملكات الخاصة بالنفس ، و التي بفضلها تولد بداخلنا تصورات أخرى متنوعة و حركة ، فنحن هنا أمام عملية ملاءمة النص من طرف القارئ[1] .

رابعا – العصر الحديث :

إن التطور الدلالي لمصطلح الهرمينوطيقا في عصر النهضة و الأنوار من خلال الأبحاث الفيلولوجية و النقدية أدى إلى إرساء قواعد لفهم النصوص الدينية من جهة و بداية اتساع هذه العملية إلى النصوص غير الدينية من جهة أخرى و بذلك بدأت تأخذ طابعا أعم و هذا ما انعكس على مفهومها في العصر الحديث الذي غلب عليه الطابع الميتودولوجي من خلال أعمال كل من شلايرماخر و دلتاي :

1- شلايرماخر*: *(FRIEDRICH SCHLEIERMACHER)*

لقد وضع شلايرماخر أسس هرمينوطيقا عامة بوصفها فن الفهم ، إذ يرى أن ما يوجد هو فروع متعددة للهرمينوطيقا منفصلة عن بعضها البعض فهناك هرمينوطيقا فيلولوجية و أخرى لاهوتية و ثالثة قانونية إلا أنها لا توجد كمبحث عام يهتم بفن الفهم[2]، و هذا الأخير يقوم في أساسه على ظاهرة سوء الفهم (la mécompréhension) ، فسوء الفهم هو الذي يدفعنا و يثيرنا من أجل الفهم ، و هذا من خلال وضع قواعد و شروط تضبط هذه العملية فتجعل منه فنا[3].

إن النص مهما كانت طبيعته فإنه يجسد من خلال اللغة ، أي أن اللغة هي التي تجعل منه شيئا ملموسا ، و لابد لفهمه و الوصول إلى معانيه من الاعتماد على قواعد النحو ،

---

[1]-T. Fitch Brian , <<Introduction :Le commentaire sans fin >> , revue Texte , numéro 15/16 , 1994, p . 11,disponible sur le site : ***www.texte.ca*** .

* – فريدريك شلايرماخر(1768– 1834) لاهوتي و فيلسوف ألماني من ممثلي المذهب البروتستانتي (د.كميل الحاج، مرجع سابق ، ص 315).

[2] – د. عادل مصطفى ، مرجع سابق ، ص 65.

[3] – نبيهة قارة ، مرجع سابق ، ص44.

و انطلاقا من صياغة هذه المبادئ اللغوية يمكن إرساء قواعد لهرمينوطيقا عامة، و التي يمكن أن تكون أساسا لكل هرمينوطيقا خاصة[1]، و النص إذا كان يأخذ صبغة لغوية فهو من ناحية أخرى يحمل فكرا خاصا أي أنه يعبر عن الفكر ، مما يجعله تركيبة نحتاج لفهمها إلى إدراك العلاقات التي خضعت لها أثناء البناء[2].

والفهم لا يتم عند شلايرماخر إلا من خلال الوقوف على الجوانب النفسية و العقلية و الدوافع الذاتية لمؤلف النص مما يجعل عملية التأويل عنده تمر بمرحلتين أساسيتين : المرحلة اللغوية و المرحلة السيكولوجية (و تتعلق بكل ما تشتمل عليه الحياة النفسية للمؤلف و التي تقف وراء النص)[3]، و هذا ما جعله يميز بين نوعين من التأويل :

أ – التأويل اللغوي :

يعتبره ذا وظيفة سلبية فهو يبحث في القواعد اللغوية التي تضع الأطر و الحدود التي يجب للفكر أن يعمل وفقها و ذلك بتحديد القوانين الموضوعية و العامة التي من خلالها يمكن الوصول إلى المعنى .

ب– التأويل السيكولوجي (التقني) :

يعتبره ذا وظيفة إيجابية في عملية التأويل فهو يبحث في الشروط الفكرية التي تقف خلف النص ، و من ثمة فهو يركز على الجانب الذاتي الخاص بالمؤلف ، و هو من أجل ذلك يتطلب اندماجا وجدانيا بالمؤلف.

و بهذا فهدف التأويل عنده هو إعادة بناء الخبرة الذهنية لمؤلف النص ، إن الفهم هو إعادة بناء التفكير الخاص بالمؤلف[4]، و لا يتم ذلك إلا إذا وضع القارئ نفسه مكان المؤلف من أجل معايشة نفس التجارب الذهنية التي كانت سببا في ميلاد النص و بالتالي إدراك مقاصده و أهدافه لإعادة تأسيسها و يسمي شلايرماخر هذا الحلول بالفعل التكهني[5] ، و بهذا ففهم

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مرجع سابق ، ص 66 .

[2] – نبيهة قارة ، مرجع سابق ، ص 45.

[3] – د. عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص 67.

[4] – المرجع نفسه ، ص ص 70 ، 71 .

[5] – محمد شوقي الزين ، مرجع سابق ، ص 34 .

ذاتية المؤلف هي الغاية من عملية التأويل و كما يرى شلايرماخر فهم المؤلف كما فهم نفسه و ربما أحسن مما فهم نفسه [1] .

أما عملية الفهم فتخضع لمبدإ جوهري هو الدائرة التأويلية التي تتجلى من جهة في المستوى اللغوي من خلال التفاعل الجدلي بين الكل و الجزء مما يجعل الفهم عملية دائرية[2]، و من جهة أخرى على مستوى المادة المقدمة أو المضمون الفكري أي أن يشترك المؤلف مع القارئ في اللغة و الموضوع فعملية الفهم تقوم على المعارف المسبقة و التي تظهر من خلال اللغة من حيث هي وسيط حسي و الموضوع[3].

2- دلتاي*: (WILHELM DILTHEY)

لقد رفض دلتاي أن يكون المنهج التجريبي المعتمد في دراسة العلوم المادية كأساس لدراسة الظاهرة الإنسانية و هو ما جعله يعتمد الهرمينوطيقا كمنهج بديل في الدراسات الإنسانية ، و ذلك للوصول إلى تأويلات موضوعية للتعبيرات الإنسانية الاجتماعية و الفنية، فغاية العلوم الإنسانية هو البحث في الحياة و تعبيراتها المختلفة و هذا للوقوف على الخبرة المعيشة ، و الحياة لا تدرك إلا بمعايشتها مباشرة ، و لكي نفهم الإنسان يجب أن ننظر إليه ككائن تاريخي و أن نبحث في تاريخيته و هذا يتطلب سياقا يضم الماضي و آفاقه المستقبلية، إنها ذات أبعاد زمانية و متناهية[4].

إن فهم الحياة الإنسانية لا يكون إلا انطلاقا من خبرة الحياة نفسها ، إذ أن الوقائع الإنسانية لا يكون لها معنى إلا بتحديد العمليات و الخبرة الداخلية للإنسان ، و انطلاقا من تشابه الخبرات الذهنية بين الأشخاص يمكن القيام بعملية انتقال ذهني باطنية لفهم الخبرة الباطنية للآخر هذا الانتقال يتيح لنا إمكانية إعادة معايشة خبرة شخص آخر ، الذي نرمي

---

[1] – نبيهة قارة ، مرجع سابق ، ص 49.

[2] – د. عادل مصطفى ، مرجع سابق ، ص 67.

[3] – المرجع نفسه ، ص 70.

* – فيلهلم دلتاي (1833- 1911) فيلسوف تاريخ و حضارة و مؤرخ للفلسفة ألماني (د.عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص 476).

[4] – د. عادل مصطفى ، المرجع السابق ، ص ص 78 – 80 .

من ورائه للوصول إلى عالم اجتماعي تاريخي يساعدنا في فهم العالم الإنساني الداخلي اعتمادا على التأويل ،أي فهم تعبيرات الحياة وفك رموزها ، و هو ما يجعل من الفهم أساسا للدراسات الإنسانية أي فهم تعبيرات الحياة في مقابل العلوم المادية التي تقوم على التفسير[1].

تحدث عملية الفهم انطلاقا من الدائرة التأويلية و في هذا فهو لا يخرج عن ما جاء به شلايرماخر أي أن فهم الكل يتوقف على فهم أجزائه و العكس ، فحياة الإنسان لا تفهم إلا من خلال ربط الكل بأجزائه ، و بهذا يأخذ المعنى بعدا تاريخيا ، و ذلك من خلال ارتباطه بالسياق الذي أوجده أي الموقف ، فعملية التأويل تتوقف على الموقف الذي يكون فيه المفسر نفسه و بذلك فالمعنى ليس شيئا ثابتا ، و إدراك هذا المعنى لا يتحقق إلا من خلال المشاركة في الخبرة المعيشة كتعبير عن الحياة لا أن نتعامل معها كموضوع مستقل عن ذواتنا[2].

خامسا – العصر المعاصر :

إن الصراع بين العلوم الطبيعية و العلوم الإنسانية في العصر الحديث كان له انعكاس على تطور مفهوم الهرمينوطيقا باعتبارها منهجا لفهم الظاهرة الإنسانية كبديل عن المنهج التجريبي الذي كان يعد بمثابة نموذج لبناء المعرفة العلمية ، و هذا ما كان له أثر مباشر في العصر المعاصر في تطور هذا المفهوم من خلال المنهج الفينومينولوجي عند كل من هوسرل ، هيدغر :

1- هوسرل: *(EDMUND HUSSERL)*

لقد أراد الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (1859 – 1938)من خلال فلسفته الرد على أصحاب النزعة العلمية و البحث عن منهج بديل للعلوم الإنسانية و الذي تمثل في المنهج الظاهراتي أو الفينومينولوجي الذي يبحث في الظواهر قصد الوصول إلى ماهيتها[3]، و يقوم منهجه على قاعدة أساسية ألا و هي الذهاب إلى الأشياء ذاتها و التي تستبعد كل ما

[1] – د. عادل مصطفى ، مرجع سابق ، ص ص 82 - 86 .

[2] – المرجع نفسه ، ص ص 101 - 104 .

[3] – مختار لزعر ، « واقع خطاب التأويلية ، بين الثابت و المتغير من أين إلى أين ؟ »، مجلة أوراق فلسفية ، العدد 07، ص 08 ، في الموقع: **aorakphalsaphia.com.**

يمكن أن يقف عائقا أمام الفكر في إدراكه لماهيتها ، و هذا ما يجعل من هذا المنهج قائما على علاقة الذات بالموضوع المبنية على فكرة قصدية الوعي[1].

لكن الحديث على الهرمينوطيقا عند هوسرل هو الحديث عن مجال لم ينل البحث و الاهتمام الكافي من طرفه و ذلك لرفضه مثل هذا النوع من البحث المرتكز على التاريخانية في الفهم و هو الشيء الذي كان يرفضه كوسيلة للمعرفة ، إذ كانت تهمه الظواهر ذاتها و ليس التأويلات التي تنشأ حول هذه الظواهر ، و رغم هذا لم يكن رفضه مطلقا للتأويل إذا كان يوصلنا إلى ماهية الأشياء ، ذلك لأن التاويل من حيث هو بحث في القصدية من خلال العودة إلى الأشياء ذاتها وسيلة لإدراك ماهيتها[2].

و من ثمة فالدعوة للرجوع إلى الأشياء ذاتها هي دعوة لتجاوز الألفاظ إلى المقاصد الظاهرة أو غير الظاهرة ، من خلال أن العلامات اللغوية هي تجسيد للقصدية[3] ، و لهذا فعملية التأويل من المنظار الفينومينولوجي لا تكون إلا إذا وضع النص في سياقه الذهني الخاص ، و لهذا فالعودة إلى الأشياء ذاتها تعني من جهة العودة إلى النص ذاته ، و هو – منهجيا – العمل على عزل النص عن كل ما هو دخيل عليه أي عملية تقويس (وضع بين قوسين) كل ما هو دخيل على النص و أن نترك النص يوصل للذات ما يحمله من معان، و من ثمة الوقوف على حقيقة النص كما هي دون تدخل من الذات ، مما يجعل التأويل عملية تأثير فعالة تبدأ من النص كموضوع إلى الذات المنفعلة[4] .

و من ثمة فما نبحث عنه من وراء الألفاظ اللغوية ليست الأشياء و إنما هي المقاصد ، كما أنها تبحث عمّا هو خفي و غير ظاهر [5]، يمكن القول أن المسعى الفينومينولوجي يسجل في المنطق الهرمينوطيقي للتفكير الفلسفي، إذ يعد الالتفات إلى الظواهر أو العودة إلى الأشياء

---

[1] – نبيهة قارة ، مرجع سابق ، ص35.

[2] - جان غراندان ، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا ، ترجمة و تقديم د.عمر مهيبل ، ط1، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2007 ، ص ص 43 ، 44 .

[3] – المرجع نفسه ، ص ص 24 ، 25 .

[4] – د. عادل مصطفى ، صوت الأعماق : قراءات و دراسات في الفلسفة و النفس ، ط 1، دار النهضة العربية ، بيروت– لبنان ، 2004، ص 372.

[5] – جان غراندان ، المرجع السابق ، ص 49.

بمثابة الطريق المخلص من الأنساق التي تقدم تـــأويلات جامـــدة و المعرقلـــة ، فهوســـرل لا يبحث عن إعطاء الشرعية للأنا المفكر و لكن إلى الإمساك بالدلالة الأخلاقيـــة و الوجوديـــة (الأنطولوجية) البينذاتية ، و بذلك يظهر أن مهمة الهرمينوطيقا تستوجب أن نسأل انطلاقـــا من الصفر أي أن نعمل أولا على تخليص الظاهرة من كل الآراء التي زيفت الحقيقة ثم علـــى التخلص من كل الأحكام المسبقة للرأي المشترك و لهذا فالاختزال الفلسفي الذي يوجـــه إلى الأفكار التي تصلنا ، لا يمكن فصله عن الاختزال الفينومينولوجي الذي ينتشل الظـــاهرة مـــن إسقاطات الذات .

مثل هذه الحركة ترجع الأخطاء و الأحكام المسبقة إلى سوء التفاهم الـــذي يعيـــق التأويل، تحليل الظاهرة يمر بالاختزال الترنسندنتالي يستعمل من جهة ليحذف مـــن الظـــاهرة التغيرات التي أثرت عليها لكي لا نبقي إلا على وجودها الجوهري و ماهيتها (eidos) و من جهة أخرى على ربط الماهية المكتشفة هكذا بقصدية الشعور ، هذه اللعبة المزدوجة المتلازمة للاختزال الماهوي و الاختزال الترنسندنتالي توضح في الواقع لحظتي كل عمل تأويلي : ذلـــك الذي يتعلق بفصل الترسبات التي تؤلف المظهر التاريخي للظاهرة و ذلك الذي يتعلق بـــالعودة إلى الوضعيات الأصلية للشعور الذي منه النظرة تؤلف الموضوع ، هـــذا المنطـــق التراجعـــي و الاختزالي متلازم مع منطق متقدم انطلاقا من العالم المعيش إلى الشعور المؤسس ، التأويـــل يرجع من الشعور اتجاه العالم لأن الصعود من جديد إلى الأسس ليس له من هدف إلا تمكـــين الشعور من معايشة العالم من جديد لكن بطريقة مغايرة بتراجع و بعد ونقد ، رحلة التكوين تجد نفسها منتهية بإعادة موقعة الشعور في العالم أكثر ملاءمة هذا ما يسميه هوســـرل بنـــاء العالم هدفه تصحيح نظرة العالم المطروحة أولا في الرفض الهرمينوطيقي للشعور بالأنا.

هكذا نرى أن هذا المسار يجد نفسه نهائيا مؤسسا على أخلاق الأنا الـــتي تكتشـــف باستمرار أنها شبيهة بالآخر ، باستخدام لغة هوسرل يمكننا القول بأن الهرمينوطيقا متشاركة في الجوهر مع الفينومينولوجيا[1].

[1]- Jean-Paul Resweber,<<Le champ de l'herméneutique : Trajectoires et Carrefours>>, Revue théologique , volume 10,numéro2,Automne 2002, pp. 56, 57. ***www.erudit.org***

2- هيدغر: (MARTIN HEIDEGGER)

كان يرمي عمل الفيلسوف الألماني هيدغر (1889- 1976) إلى الرد على أصحاب النزعة العلمية الذين أرادوا إبعاد الذات عن كافة مجالات المعرفة بدافع تحقيق الموضوعية إلا أن الظاهرة الإنسانية ظاهرة تفلت من هذا المنهج[1] .

لقد عمل هيدغر على ربط الهرمينوطيقا بالفينومينولوجيا بطريقة مغايرة لما تصوره أستاذه هوسرل ، من خلال أن كليهما منهج ، يرمي أحدهما إلى فهم النص ، و الآخر لفهم العالم، و إذا كان العالم لا يظهر إلى الوجود إلا من خلال اللغة ، فتأويل النص و فهمه هو تأويل و فهم للوجود مما جعل المبحث اللغوي يرتبط بالمبحث الأنطولوجي لأن اللغة هي التي تحمل الوجود الإنساني [2].

ارتباط التأويل بمسألة اللغة انطلاقا من أن الوجود لا يفهم إلا من خلال اللغة ، و منه يبدو أن التأويل هو المرحلة اللغوية للفهم ، من حيث أن الفهم مضايفة واعية للوجود قبل أن يتقيد باللغة ، و الفهم ليس عملية وعي تقوم بها الذات بل هو شيء تكونه ، مما يجعل من الهرمينوطيقا طريقا للبحث عن الماهيات ، لأن تأويل الوجود هو تفكير في الحقيقة [3] .

و بذلك فالفهم و التأويل ملازمان لماهية الإنسان ، و الفهم عند هيدغر عملية تاريخية إذ الذات المؤولة تخضع لتاريخيتها الخاصة أي لتحيزاتها و أحكامها المسبقة ، إن ما يظهر من الموضوع هو ما سمحت له الذات أن يظهر انطلاقا من أحكامها المسبقة ، إن الذات لا يمكنها أن تعرف العالم إلا من خلال الفهم المسبق ، لكي تفهم الذات ينبغي أن تفهم سلفا ، و لا يمكنها أن تقرأ النص إلا انطلاقا من خلفياتها المعرفية المسبقة و بتوقعات معينة مما يجعل الفهم عملية إسقاط ذاتية و التي تحتاج إلى مراجعة مستمرة انطلاقا مما هو ماثل أمامنا و بهذا فالمعنى شيء متجدد ، و يصبح المعنى أكثر وضوحا و يتبين كيف يمكن أن تترابط الرموز و العالم ، و هذه العملية المستمرة هي حركة الفهم و التأويل و لا يمكن للذات أن تبلغ

[1] – عمارة ناصر ، اللغة و التأويل : مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي ، ط 1، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2007، ص 23.

[2] – منى طلبة ، مرجع سابق ، ص 132.

[3] – عمارة ناصر ، المرجع السابق ، ص71.

أقصاها في الفهم بانخراطها فقط في هذا الحوار مع النص بل يجب عليها أن تفحص مصدر المعنى المسبق الذي بداخلها و ما مدى صحته[1] .

ولهذا فالتأويل هو تفكير فيما تم فهمه انطلاقا من القراءة ، و أن نبحث فيما فكر فيه عن اللامفكر فيه و الذي لا يزال مختفيا ، و بذلك التفكير هو الاتجاه نحو ما يجب التفكير فيه [2] .

ينتقل هيدغر من تأويل الوجود و كشف الحقيقة المختفية، إلى البحث في العلاقة التي يمكن أن تكون بين العمل الفني و الفنان و ما هو المعنى الذي يمكن أن نفهمه من خلال عملية التأويل ، فالنظرة الفنية الموضوعية يمكن أن تفصل بينهما على أساس أنهما مختلفان ، إلا أنه من خلال مفهوم الدائرة الهرمينوطيقية التي تعبر عن حقيقة انكشاف (Aletheia) في علاقة العمل بالفنان ، و من ثمة نجد بأنه نقل عملية التأويل من الموجود المتصل بالوجود إلى العمل الفني الذي هو أصل الفنان يؤول بمقتضى جعل الفنان أصلا للعمل ، مما يعني أن حقيقة الفن لا تتكشف إلا في تأويل العلاقة بين الفنان و العمل الفني[3] .

و انطلاقا من هذه العلاقة التي تحدد الدائرة الهرمينوطيقية التي ترسم مكان الفن أي من خلال أن العمل الفني هو أصل الفنان و أن الفنان هو أصل هذا العمل الفني ، و أن الفن هو أصل لكليهما[4] .

إن الدائرة الهرمينوطيقية تكشف حقيقة الموجود من جهة و العمل الفني من جهة أخرى، فالمؤول يدع الموجود أو العمل يتكلم لذاته ، أي أن نستمع لما يقال ، مما يساعد المؤول على التكلم من خلالهما ، إن التكشُّف في الوقت نفسه هو فهم الذات لذاتها و فهم معنى الوجود أو معنى العمل الفني أيضا[5] .

---

[1] – د.عادل مصطفى ، صوت الأعماق:قراءات و دراسات في الفلسفة و النفس ،مرجع سابق ،ص ص 373 ، 374.

[2] – عمارة ناصر ، مرجع سابق ، ص 23 .

[3] – ج. هيو سلفرمان ، نصيات بين الهرمنيوطيقا و التفكيكية ، ترجمة حسن ناظم ، علي حاكم صالح ،ط1، المركز الثقافي العربي ، لبنان ، 2001، ص ص 37 ، 38 .

[4] – المرجع نفسه ، ص 42 .

[5] – المرجع نفسه ، ص 50.

و يؤكد هيدغر على العملية التأويلية التي تتغير و من ثمة على الطبيعة النسبية التي تتميز بها، انطلاقا من أن العمل الفني يعبر عن خبرة وجودية في صراع بين ما هو خفي و ما هو ظاهر ، مما يعني أن الوجود الذي يحمله العمل الأدبي و الذي يتكشَّف من خلال اللغة لا يتحقق إلا من خلال عمل مستمر للتأويل ، كما أن عملية الفهم هي عملية تاريخية ، لأن العمل الأدبي مرتبط بزمنه من جهة ، و عملية التأويل و الفهم مرتبطة بما ورثناه أي بتراثنا [1].

إذن تقدم هرمينوطيقا هيدغر وصفا للتأويل الذي لا يتخذ من الذات أو الأنا كمركز و هذا ما كان شائعا في الظاهراتية الهوسرلية [2] .

انطلاقا من هذه النظرة التاريخية للتطور الدلالي لمصطلح الهرمينوطيقا الذي كان في عمومه مصاحبا للتطور الثقافي أي أنه كان وليد السياق الفكري و الاجتماعي و السياسي و النفسي و التاريخي على العموم ، و بذلك يمكن أن نميز بين هرمينوطيقا لاهوتية ، و هرمينوطيقا رومانسية ، و أخرى أنطولوجية.

فبعد أن كانت التأويلية مرتبطة بأبعاد لاهوتية غيبية عند اليونان دون أن تكون خاضعة لقواعد و أسس تجعل منها منهجا للتفكير ، نلاحظ أن ارتباطها بتفسير النص المقدس في العصر الوسيط و عصر النهضة ، أدى إلى ضرورة تأسيس قواعد تضمن التأويل الصحيح و الموضوعي و هذا ما جعل مفهوم الهرمينوطيقا يرتبط بفقه اللغة (الفيلولوجيا) من جهة و بالنقد التاريخي للنص المقدس من جهة أخرى ، أي بداية التأسيس لفكرة المنهج أو النظرة الميتودولوجية التي ستصاحب مفهوم الهرمينوطيقا .

ثم بعد ذلك محاولة التأسيس للتأويل الموضوعي وفقا لمعطيات المنهج التجريبي العلمي و ما ترتب على ذلك من صراع بين أصحاب النزعة الوضعية و أصحاب النزعة الإنسانية الداعية إلى إيجاد مناهج تتماشى مع الظاهرة الإنسانية و يمكن من خلالها تحقيق الموضوعية خارج نموذج المنهج العلمي و أصبحت التأويلية شاملة و عامة أي يمكن تطبيقها خارج النص الديني و هذا ما تجسد في العصر الحديث ، أما في العصر المعاصر فلقد ارتبطت التأويلية بالمنهج

[1] – منى طلبة ، مرجع سابق ، ص 132 .

[2] – ج. هيو سلفرمان ، مرجع سابق ، ص 59.

الفينومينولوجي و كان هدفها فهم الوجود الإنساني بجميع أبعاده خارج النظرة المنهجية الـــتي فرضتها النظرة العلمية ، و هذا ما كان عاملا مساعدا في إيجاد نظرة مغايرة للظاهرة الإنسانية، من حيث أنها تعبير عن الخبرة الإنسانية القصدية و الهادفة وهذا ما سنجده مجسدا بصورة أشمل في التأويلية الفلسفية عند هانز جورج غادامير ، الذي نظر إلى هذه الخبرة في مستويات مختلفة و متفاوتة بدءا بالتأويل على مستوى الوعي الجمالي ، منتقلا إلى التأويل على مستوى الوعي التاريخي ، منتهيا بالتأويل على مستوى اللغة.

الفصل الأول : التأويل و الوعي الجمالي

أولا – المسار الفكري لغادامير

ثانيا – التأويل و مشكلة المنهج

ثالثا – الوعي الجمالي

رابعا – اللعب و العمل الفني

إن الحديث عن التأويلية الفلسفية عند غادامير لا يمكن فصله عن الإرث الفلسفي الذي تناول التأويل بالدراسة و البحث وهذا من خلال التأويلية الرومانسية ممثلة في دلتاي و شلايرماخر ، كما لا يمكن أن نفصلها عن المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل و التأويلية الأنطولوجية ممثلة في هيدغر ، هذه المنطلقات التي مثلت الأرضية التي أنشأ من خلالها غادامير تأويليته و التي سنحددها من خلال ما يأتي :

أولا- المسار الفكري لغادامير:

ولد هانز جورج غادامير ببرسلو بألمانيا في11 فيفري 1900 والده جوهان* *(Johannes)* يجسد رجل العلم الكامل[1] المؤمن بالنزعة الوضعية حيث كان يرى في العلوم الطبيعية الصورة الوحيدة للمعرفة الموثوق بها ، و قد حاول بشتى الطرق أن يجعل هانز جورج يهتم بالعلوم الطبيعية لكن دون نتيجة و هذا ما صرح به هانز جورج غادامير على أن والده لم يكن راضيا عنه طول حياته ، و هذا الصراع الداخلي قد يكون سببا في التوجه الفكري لهانز جورج غادامير[2].

لقد باشر الدراسات الكلاسيكية ، الإنسانية ، في فقه اللغة ، و تابع دراسة الفلسفة في جامعة ماربورغ على يد كل من نيقولاي هارتمان* [3]*(N.Hartmann)* ، و أحد مؤسسي الكانطية الجديدة الفيلسوف الألماني بول ناتورب *(P.Natorp)* (1854 – 1924) ، الذي أشرف على رسالته سنة 1922، تعرف على الفيلسوف الألماني ماكس شيلر*(M.Scheler)* (1874 – 1928) ، الذي وجهه نحو الفينومينولوجيا ، و هو الفرع الذي درسه فيما بعد في فريبورغ على يد كل من هوسرل و هيدغر .

في هذه الأثناء تخصص غادامير في التفكير الأفلاطوني ، قرأ البحوث المنطقية لهوسرل

---

* - جوهان غادامير (1867-1928) أستاذ كيمياء بجامعة ماربورغ (F.Renaud,<< Jean.Grondin, Hans-Georg Gadamer,Ein Biographie>>revue philosophiques, v28,n1, 2001, ***www.erudit.org***)

[1]- D.Desroches,C.de Rosement,<<Hans-Georg Gadamer(1900-2002)>>,disponible sur le site:***www.cvm.qc.ca***.

[2] - F.Renaud, op.cit .

* * - نقولاي هارتمان فيلسوف ألماني (1882- 1950) بدأ كانطيا جديدا ثم تحول إلى الظواهرية ثم بعد ذلك أنشأ مذهبا خاصا و هو الأنطولوجيا الواقعية (د.عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص 528).

و سجل في جامعة فريبورغ أين تابع دروس هيدغر التي أثرت في مساره الفكري[3] حيث في ملاحظة صادرة عن غادامير تعبر عن طبيعة العلاقة و التأثير الذي مارسه هيدغر عليه يقول أن الكتابة كانت تمثل بالنسبة لي و لفترة طويلة هما حقيقيا حيث كان ينتابني شعور دائم أن هيدغر يراقبني[1] ، و الحال أن العلاقة بهيدغر لن تكون دون انعكاسات على المسار الفكري لغادامير ففي رسالة صارمة سنة 1925 كتب له هيدغر هذه الكلمات : " إذا لم تصبح قاسيا حيال نفسك ، لن يكون منك شيء " ، ذلك يمكن لأن هيدغر كان متشددا حيال طالبه الشاب مما جعل غادامير يوجه دراساته نحو فقه اللغة (دراسة النصوص الكلاسيكية) .

هذا التدريب سيكون فاصلا في مساره الفكري ، ناقش أطروحته للتأهيل تحت إشراف هيدغر : الأخلاق الجدلية عند أفلاطون سنة 1928 ، هذه الأطروحة مكنته من أن يصبح فيما بعد مكلف بالتدريس (chargé de cours) في جامعة ماربورغ حتى سنة 1938 . نسجل أنه نشر سنة 1934 نص محاضرة معنونة أفلاطون و الشعراء التي تمثل أحد أندر ما نشر بين سنة 1931 و 1945 ، قبيل الحرب العالمية الثانية عرض عليه أن ينقل كتبه إلى جامعة ليبزغ في سبيل أن يصبح أستاذ كرسي (professeur titulaire) ، خلال الفترة النازية الصعبة لم يشارك في أي نشاط رسمي و تجنب المشاكل السياسية .

في جامعة ليبزغ في الفترة الكبرى لإعادة بناء الجامعات الألمانية، شغل بموافقة القوات السوفياتية الوظيفة الإدارية رئيس جامعة . درس فيما بعد في فرانكفورت سنة 1947 و 1948 ،كذلك في جامعة هيدلبرغ سنة 1949 من أجل تعويض الفيلسوف الألماني الوجودي كارل ياسبرس *(K. Jaspers)* (1883 – 1969).

بضغط من طلبته نشر سنة 1960 ملخص لدروسه في كتاب كان بمثابة خلاصة حقيقية للفلسفة و الذي يعبر عن فلسفته التأويلية و مجالاتها إذ فكر في البداية في عنونته الفهم و الحدث كذكرى لرودولف بولتمان* *(R.Bultmann)* ، إلا أنه غير رأيه بتأثير من الناشر

[3] -D.Desroches , C.de Rosement , op . cit

[1]-H.G.Gadamer,La philosophie Herméneutique,trad Jean Grondin,paris, puf, 1996, p.29.

* - رودولف بولتمان (1884- 1976) لاهوتي بروتستنتي ألماني مؤسس منهج التأويل اللاهوتي حاول من خلاله تخليص الدين من الأساطير (د.عبد الرحمن بدوي ، مرجع سابق ، ص ص 378 ، 379).

فاختار في النهاية متأثرا بكتاب غوته* *(Goethe)* الشعر و الحقيقة ، عنوان الحقيقة و المنهج ، إذ يقدم فيه حسب تعبيره " الخطوط الكبرى للهرمينوطيقا الفلسفية " درس فيه الفن، التاريخ و اللغة ليبين أن حقيقة الفلسفة تتناول التجربة الإنسانية بأكملها و تذهب دائما أبعد من الوعي المنهجي العزيز على العصر الحديث و المعاصر ، و توفي غادامير في 14 مارس 2002 في هيدلبرغ في سن 102[1].

ثانيا- التأويل و مشكلة المنهج :

1- مشكلة المنهج:

إن البحث في ظاهرة الفهم و التأويل لا يتعلق بالبحث في المنهج الذي يجب أن نعتمده في العلوم الإنسانية بوجه خاص ، وذلك لأن هذه الظاهرة تتجاوز هذا المجال إلى مجالات أخرى كاللاهوت و القانون و التي سبق لها أن اعتمدت على التأويل لفهم النصوص الدينية أو القانونية ، و التأويل يتجاوز حدود المنهج كما يتصوره العلم الحديث[2] .

فقد كان التصور المنطقي المستمد من العلوم الطبيعية و القائم على أساس الاستقراء بمثابة النموذج الذي كان يجب على العلوم الإنسانية أن تعتمده من أجل تطورها خلال القرن 19 و هذا ما جسده الفيلسوف الإنجليزي جون ستيوارت مل (1806- 1873) من خلال محاولته تطبيق الاستقراء على العلوم الأخلاقية[3] ، فالحالة المتأخرة للعلوم الأخلاقية لا يمكن أن تتحسن إلا إذا طبقنا على هذه الأخيرة المناهج المعتمدة في العلوم الفيزيائية[4] .

---

* - جوهان فولفغانغ غوته(1749- 1832)شاعر و كاتب مسرحي ألماني("Gœthe,Johann Wolfgang Von".[ressource électronique].op.cit.

[1]- D. Desroches , C. de Rosement , op . cit.

[2]- هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،ترجمة د.حسن ناظم ، علي حاكم صالح ، ط1،دار أويا، 2007، ص 27 .

أنظر أيضا:

- H-G. Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique,Edi:P.Frochon,J.Grondin,G.Merlio,Seuil,Paris,1996,p11.

[3]- المصدر نفسه ، ص 50 .

أنظر أيضا:

- Ibid , p19.

[4]- J.S.MILL,Système De Logique Déductive et Inductive , Livre 4,trad Louis Peisse ,p6, version numérique site web **: *http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca***.

و جاءت محاولة دلتاي كوسيلة لتبيين ما مدى تميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية مما يستدعي ضرورة إيجاد مناهج تتماشى مع طبيعة هذه الظاهرة ، لكن رغم ذلك فهو لم يخرج عن نموذج العلوم الطبيعية الذي يرمي إلى تحقيق الموضوعية و هو متأثر في ذلك بالنظرة المنطقية التجريبية لجون ستيوارت مل[1] ، و بهذا يعتبر ما قدمه دلتاي بمثابة مقاومة للمنهج العلمي أو المنطق الاستقرائي كوسيلة وحيدة لبناء المعرفة و الذي كان يجب على العلوم الإنسانية الالتزام به إذا أرادت أن تكون علما و من ثمة الوصول إلى الحقيقة[2] .

إلا أن الفلسفة التأويلية و إن كانت تدخل في إطار الصراع حول فكرة المنهج كأساس للمعرفة فهي تتجاوز هذا الجانب بالتشكيك في النزعة الدوغمائية التي تعلي من شأن منهج و تحط من قيمة آخر ، كما أنه لا يمكن أن نبطل أهمية المعرفة المنهجية بصورة مطلقة ، و لم يكن هدف غادامير من المقابلة بين الحقيقة و المنهج هو القول باللامنهج ، أو القول بأن الحقيقة تستبعد المنهج ، و هذا ما لا يمكن أن ننكره في ميدان العلوم الطبيعية[3] ، كما أنه لا يدعو إلى التحرر المطلق من المنهج ، إذ يصرح بأنه يعتمد منهجا فينومينولوجيا يقوم على وصف تجربتنا المباشرة بالظواهر كما تعطى لوعينا و خبرتنا الإنسانية المعيشة[4] ، و لكن المقابلة هدفها هو إنكار خضوع الظاهرة الإنسانية لنفس هذا المنهج لفهمها و أن التأويل ليس منهجا بديلا للمنهج التجريبي و بذلك فمهمة التأويل هي محاولة لتجاوز الاغتراب الذي فرضته فكرة المنهج على الذات[5].

و على هذا فبرأي غادامير يجب في ميدان العلوم الإنسانية تغيير معنى كلمة المنهج ،

---

[1] – هانز جورج غادامير، مصدر سابق ، ص 53.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p22.

[2] – هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة ،ترجمة د.حسن ناظم ، علي حاكم صالح ، ط1،دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت – لبنان ، 2002، ص 26.

[3] – روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة:فؤاد كامل،دار الثقافة للنشر و التوزيع– القاهرة ،ص ص 76 ، 77.

[4] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى،تحرير: روبرت برناسكوني،ترجمة:د.سعيد توفيق،المجلس الأعلى للثقافة، 1997، ص 12.

[5] – روديجر بوبنر، المرجع السابق ، ص ص 77 ، 78.

لأنه لا وجود هنا لذات تقوم بالملاحظة في مقابل الموضوع الملاحظ، فحسب الفيلسوف الفرنسي ديكارت (1596-1650) لا يمكن بناء معرفة و الوصول إلى الحقيقة إلا بالاعتماد على منهج واحد ، و هذا التصور قد سيطر على نظرية المعرفة في العصر الحديث ، إلا أن غادامير الذي اهتم بالجدل القائم بين العلوم الإنسانية من جهة و العلوم الطبيعية من جهة أخرى فإنه يرى أن الاختلاف الموجود بين جون ستيوارت مل و دلتاي هو تضاد بين مناهج موضوعية قائمة على نفس الافتراض المسبق ، و هو موضوعية المنهج ، أي الوصول إلى معرفة موضوعية[1].

مما يعني أن الوصول إلى الحقيقة في العلوم الإنسانية لا يخضع لأي منهج أو تقنية و هذا الخلل الذي وقع فيه دلتاي عندما أراد أن يؤسس لهذه العلوم منهجا بديلا عمّا هو سائد في العلوم الطبيعية يتماشى مع طبيعتها و يمكن أن يحقق الموضوعية كما هو الحال في العلوم المادية[2]، إن الحقيقة التي ننشدها من وراء العملية التأويلية تتجاوز الصورة النموذجية للمنهج العلمي لكن هذا لا يعني أن الهرمينوطيقا هي منهج بديل لهذا المنهج لأنها عملية تتجاوز حدود المنهج إلى الفهم ، فهي لا ترمي إلى إخضاع النصوص للدراسة العلمية بقدر ما تهدف إلى فهمها و معرفة ما تتضمنه من حقيقة ، إن العلوم الإنسانية تتعلق بالتجربة الإنسانية التي لا يمكن للعلم أن يلم بها أو أن يخضعها للنظرة المنهجية الضيقة[3].

و بذلك فالعلوم الإنسانية مجال اهتمامها هو الإنسان ذاته ، و ما تبحث عنه هو فهم الآخر بأبعاده المختلفة ، و لهذا فهي تتجاوز ثنائية الذات و الموضوع اللّتين تعدّان الأساس في العلوم الطبيعية لتصبح علاقة مشاركة ، و على هذا فما كان ذاتيا و يجب أن يستبعد في الدراسة العلمية لتحقيق الموضوعية أصبح ذا أهمية في معرفة الآخر بأبعاده الثقافية و الاجتماعية، و من هنا فالأساس هو المشاركة و الحوار ، و هذا يعني أنه ليس هناك موضوع

[1] – هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة ، مصدر سابق ، ص ص 37 ، 38.

[2] – نبيهة قارة ، مرجع سابق ، ص 10.

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج: الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 27.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 11.

في مقابل ذات[1].

فالهرمينوطيقا إذا ليست منهجية للعلوم الإنسانية بقدر ما هي بحث عن الحقيقة و ما يربطها بكلية تجربتنا في العالم و هذا ما يجعلها عملية تتجاوز حدود المنهج ، فالمنهج يزيد في الهوة بين الذات و الموضوع و بذلك فهو يبعدنا عن الحقيقة [2].

2- مفهوم الهرمينوطيقا :

لقد تغيرت النظرة إلى مفهوم الهرمينوطيقا في العصر المعاصر إذ انتقلت مهمة التفكير مع الهرمينوطيقا من الاهتمام بالمعرفة و منهجها للاهتمام بالوجود كأساس للفهم و التأويل، و ليس كموضوع مستقل عن وعي الذات بل انطلاقا من هذه الذات التي تعيش الوجود[3].

إن الهرمينوطيقا ليست منهجا للعلوم الإنسانية بقدر ما هي فلسفة تبحث في الفهم كعملية أنطولوجية في الإنسان ، و هذا ما يجعلنا نميز بين الفلسفة الهرمينوطيقية عند غادامير التي تجاوزت النظرة الميتودولوجية التي كانت تتخذ من الهرمينوطيقا منهجا و التي أرادت أن تؤسس لمبادئ و قواعد التأويل الصحيح[4]، فهي تتجاوز النظرة الضيقة المنحصرة في تفسير النص المقدس (*l'exégèse*) لتكون هرمينوطيقا عامة ، ترمي للوقوف على العنصر المشترك في عملية الفهم عموما مهما كان مجالها ، كما أنها تحاول تجاوز النظرة التي تجعل من عملية الفهم عملية ذاتية متجهة إلى موضوع محدد مسبقا ، أضف إلى ذلك أنها ترمي أيضا إلى تجاوز النظرة المعيارية القيمية التي تعتمد على النقد في عملية التأويل .

و بذلك يجب أن نميز بين الحقيقة التي يحملها الفهم و بين المحاولة الزاعمة إخضاع العلوم الإنسانية لمناهج تجعل منها علما موضوعيا ، فالعلوم الإنسانية تلتقي في ذلك مع بعض المجالات التي تفلت من المنهج العلمي كتجربة الفلسفة ، الفن و التاريخ ، و هذا ما يعطي عملية التأويل صبغتها الكلية ، فهي تشمل كل مجالات المعرفة فهي تتعلق بالتجربة الإنسانية ككل و بهذا لا يمكن حصرها في نطاق ضيق يخضع لمعايير منهجية خاصة بما هو لاهوتي

---

[1] – هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة ، مصدر سابق ، ص ص 38 ، 39 .

[2] – عمارة ناصر، مرجع سابق ، ص ص 22 ، 23 .

[3] – المرجع نفسه ، ص 20.

[4] – د.عادل مصطفى،مدخل إلى الهرمنيوطيقا:نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق،ص ص 195 ، 194.

أو قضائي أو أدبي ، إن الهرمينوطيقا الفلسفية تتجاوز التعددية المنهجية في التأويل إلى نظرة كلية تأويلية منطلقها البنية اللغوية للعالم، فالهرمينوطيقا هدفها فهم الفهم[1].

و من ذلك فما كان يهم غادامير هو الوقوف على ظاهرة الفهم ذاتها، و عند هذه النقطة يلتقي في تعريفه للهرمينوطيقا مع تعريف هيدغر من خلال أن الفهم طريقة لوجود الدازاين ذاته ، إن الهرمينوطيقا تعبير عن الوجود الإنساني القائم على تناهيه و تاريخيته، مما يجعلها بحاجة لكل خبرته بالعالم و هذا ما يجعل من عملية الفهم شاملة[2]، و يظهر من خلال هذا أن عملية الفهم ليست عملية ذاتية بقدر ما هي تعبير عن وجود الدازاين، مما يجعل الحقيقة التي يتضمنها الفهم تفلت من كل تقنية أو منهج على غرار ما هو سائد في العلوم الطبيعية ، و بذلك فالهرمينوطيقا هي بحث في شروط إمكان الفهم[3].

و بهذا تكون الهرمينوطيقا الفلسفية كما يتصورها غادامير هي عملية تأويل تقوم على الفهم و الحوار و من ثمة فمهمتها هي تجاوز حالة الاغتراب التي تكون عليها الذات[4]، و يترتب على ذلك أنها تبنى على أسس ثلاث : التأويل و الفهم و الحوار و ذلك لعدم إمكانية الفصل بينها فلا تأويل من دون فهم ، و أيضا لا فهم من دون حوار تتجاوز من خلاله الذات النظرة المنهجية التي تحاول أن تسيطر و تستحوذ على الموضوع ، فالحوار يجعل من الذات منفتحة على الموضوع أي انفتاح الأنا على الآخر للاتفاق و من ثمة للفهم[5] .

مما يعني أنها نقد للمذهب الذاتي القائم على فكرة المنهج الذي يتخذ من العقل المصدر الأساسي للمعرفة و بذلك فالجدل هو الطريق الموصل إلى الحقيقة كبديل عن المنهج و هو عملية شبيهة بالجدل السقراطي ، أي أنها وسيلة لتجاوز النظرة المنهجية التي تحدد الأطر التي يجب للعقل أن ينظر من خلالها إلى الأشياء و تجعل من الذات هي المصدر ، و الاعتماد على الجدل الذي يعطي الموضوع إمكانية طرح الأسئلة يتعين على الذات أن تجيب عليها ، مما يترتب عليه أن عملية التأويل تجاوز لسيطرة الذات من جهة و تجاوز لثنائية الذات الموضوع

---

[1] – نبيهة قارة ، مرجع سابق ، ص ص 54 ، 55 .

[2] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق ، ص 195.

[3] – نبيهة قارة ، المرجع السابق ، ص ص 10 ، 11 .

[4] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى ، مصدر سابق ، ص 7.

[5] – المصدر نفسه ، ص 11.

من جهة ثانية ، و بهذا فالتأويلية الجدلية عنده تتأسس في الوجود[1] ، أي أن ما يبرز في تأويليته جدل بين قطبين هما النظرة الاغترابية القائمة على المباعد أو الانفصال و النظرة القائمة على الانتماء و الاتصال و يمكن أن نلمس ذلك عنده في مجالات التجربة الهرمينوطيقية الثلاثة :الفنية التاريخية و اللغوية[2].

3- الخبرة المعاشة أساس التأويل:

يتناول غادامير مفهوم الخبرة المعيشة (*L'expérience vécue*) من حيث هو مفهوم هام و مميز للظاهرة الإنسانية عن الظاهرة الطبيعية ، إذ لعب دورا جوهريا في تطور العلوم الإنسانية التي لم تعترف بالمنهج التجريبي كنموذج لها ، و يعود الدور إلى دلتاي الذي اهتم بالواقع المعيش (*le vécu*) من حيث هو موضوع ابستمولوجي في ميدان العلوم الإنسانية و بذلك نجده قد جمع في تحديده لهذا المفهوم بين النزعة التأملية و الوضعية و نظر للخبرة المعيشة من حيث هي معطيات خاصة و متميزة ، كما يعود الدور أيضا إلى الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل و النظرة الفينومينولوجية لمفهوم الواقع المعيش و وظيفته الابستمولوجية، إذ لا يتوقف ذلك على خبرة الأنا و لكن على العلاقة القصدية ، فليس هناك خبرات معيشة إلا لأنه هناك شيء معيش و مقصود[3].

و هذا يعني أن عالم الخبرة المعيشة لا يدرك و لا يفهم إلا من خلال الخبرة المباشرة التي تتجاوز كل تصور مجرد أو إطار منهجي ، و هذا هو الأساس الذي تقوم عليه تأويلية غادامير لفهم عالم الإنسان و تجاوزه لغربته[4] ، فمفهوم الخبرة لا يتوقف على تصور معناها بصورة مجردة بل هذا المفهوم يرتبط بصورة مباشرة بالحياة و ما تعيشه و تَخبُرُه الذات ، و من

---

[1] – د.عادل مصطفى،مدخل إلى الهرمنيوطيقا:نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق،ص ص 196،197.

[2] – بول ريكور ، من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل ، ترجمة: محمد برادة ، حسان بورقية ، ط1 ، مكتبة دار الأمان ، الرباط ، 2004، ص 232

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،مصدر سابق ،ص ص 126 ، 127 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 82 , 83.

[4] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى، مصدر سابق ، ص 12.

ثمة يبقى هذا المفهوم مرتبطا ارتباطا وثيقا بالحياة و بالتالي لا يمكن أن نشعر بالحياة إلا من خلال التجربة المعيشة[1]

من هنا كان عمل غادامير نقدا موجها للمفهوم السائد للخبرة المعيشة الذي كان يحصرها في الجانب المعرفي أو الابستمولوجي دون النظر إلى البعد التاريخي الباطني لهذه الخبرة و هذا ما كانت ترمي إليه النظرة العلمية التي أرادت أن تموضعها أي أن تجعل منها شيئا مجسدا يتماشى مع النظرة المنهجية التي تريد أن تخضع الموضوع لطبيعة المنهج و تنزع عنه كل لحظة تاريخية[2] .

هذا ما ساد ميدان كل من الدراسات اللاهوتية و الفيلولوجية و الدراسات التاريخية النقدية التي كانت جميعها تنشد الموضوعية و بهذا يصبح كل ما هو قابل للاختبار هو الشيء الواقعي ، لكن مفهوم الخبرة المعيشة يفلت من النظرة العلمية المنهجية الموضوعية ، و ذلك لأنها واقعة أي حدث و لقاء نعيشه و نحياه ، و يعتمد غادامير كأساس لتأويليته الجدلية تصور الفيلسوف الألماني هيغل (1770- 1831) القائم على النظرة الديالكتيكية للخبرة المعيشة ، فهي كما يعرفها هيغل تتكون نتيجة لالتقاء الوعي بالموضوع، و بالتالي ما هي إلا انعكاس للوعي أو إعادة بنائه فهي حركة جدلية (ديالكتيكية) ، هذه الحركة تقوم في أساسها على السلب ، فالخبرة هي الموضعة الذاتية للوعي و هذا ما يجعل من الوعي هو الأساس[3].

إلا أن غادامير يتجاوز هذه النظرة الهيغلية الذاتية ، و ذلك لأن الطابع الجدلي للخبرة المعيشة لا يظهر في المعرفة بل في الانفتاح على الواقع المعيش ، فالخبرة المعيشة عنده تعني ما تكتسبه الذات من قدرة على الفهم ، و التي تلعب دورا جوهريا في عملية التأويل من خلال لقائه بالآخر ، فالخبرة المعيشة تمثل جوهر تاريخية الإنسان التي لا يمكن أن يتجرد أو ينفصل عنها [4]، فالخبرة مرتبطة بحياة الذات و مرتبطة بوعيه لهذه الحياة و من ثمة فهي تحمل جميع

---

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،مصدر سابق ،ص 128.

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 83 , 84.

[2] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 231.

[3] – المرجع نفسه ، ص 232.

[4] – المرجع نفسه ، ص 233

أبعادها و تجاربها الماضية و الحاضرة ، و بالتالي فهي تعبر عن استمرارية هذه الحياة وهذا ما يعطيها بعدها التاريخي[1] ، و هي شيء مؤلم لأنها لا تأتي بما كنا نتوقعه أو ننتظره و تساعدنا على إدراكنا لذاتنا ، فالسلب و الإحباط من طبيعة الخبرة المعيشة ، هذا ما جعل غادامير يشير إلى قول إسخيلوس: " تألم لكي تتعلم " ، فالمعاناة تجعل الذات تدرك حدود وجودها الإنساني و تناهيها[2].

فالخبرة المعيشة هي خبرة بالتناهي ، تعني أن تعرف الذات أنها ليست سيدة على الزمن ، و الذات ذات الخبرة هي التي تعرف حدود توقعاتها، لكن هذا لا يعني انغلاق الذات و تصلبها بل إلى الانفتاح على الخبرة الجديدة ، و بهذا فالخبرة التأويلية التي تواجه التراث أو الموروث ، فهي تواجه ذاتا تتكلم ليس بالإمكان السيطرة عليها، و لا يمكن أن ينظر إليها كموضوع في مقابل الذات ، إنما يشرع المرء في فهم الموروث و إن كان هو جزء منه بوصفه خبرة لغوية في جوهرها [3].

إن تحليل غادامير لمفهوم الخبرة المعيشة و ربطها بمفهوم الحياة و من ثمة بالواقع المعيش هدفه هو الوقوف على علاقة هذا المفهوم بفكرة الجمال كخبرة معيشة من نوع خاص ، إذ يعدّ العمل الفني عالما مستقلا بذاته ، فالمعيش الجمالي يتضمن تجربة معيشة ، فهو تَمَثُّلْ رمزي للحياة ، فالعمل الفني موضوعه المعيش الجمالي[4].

ثالثا- الوعي الجمالي : (الإستطيقي)

لقد اتسعت التأويلية مع غادامير لتشمل كل ما هو قابل للفهم و التأويل ، و من بين هذه المجالات التي شملتها بالبحث ظاهرة الفن المرتبطة ارتباطا وثيقا بالحقيقة و التي هي تعبير

---

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،مصدر سابق ،ص 132.

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 86.

[2] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 233.

[3] – المرجع نفسه ، ص 234.

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق ، ص 132.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 87.

عن الواقع المعيش و من ثمة هي حاملة لخبرة جمالية ، و هذا ما يعطيها صبغة تاريخية تساعدنا في معرفة أنفسنا ، مما يعني أن خبرة الفن تقدم لنا نماذج من الخبرة بالحقيقة لا يمكن للمنهج العلمي أن يصل إليها وفق أطره و قواعده و هذا ما يجعلها تنتمي للعلوم الإنسانية[1].

إن تناول غادامير لظاهرة الفن و ما يحمله من حقيقة يجعله من أهم المباحث في فلسفته التأويلية ، و لهذا فهو يركز في هذا المبحث على ضرورة تبيين الدلالة الحقيقية للوعي الجمالي و يتخذ في سبيل ذلك طريقا نقديا أي نقد الوعي الجمالي السائد الذي كان بتأثير من الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (1724- 1804) و يمكن أن نميز انطلاقا من هذا بين مبدأين أساسين هما : التمايز الجمالي و اللاتمايز الجمالي.

1- التمايز الجمالي :

يبدأ غادامير بنقد الوعي الجمالي السائد الذي كانت له نظرة مختلفة قائمة على سيطرة الذاتية التي كان لها انعكاس سلبي على الوعي الجمالي ، إذا كان تأمل أي موضوع جمالي هو مجرد إدراك حسي غايته المتعة الحسية الخالصة و لا يمكن أن يكون حاملا للمعرفة و من ثمة لا يمكن أن يكون طريقا موصلا للحقيقة ، لأنه شكل من دون مضمون ، مما يستحيل معه وضع معايير مُحَدِّدَة للمضمون و بهذا فهو لا يساعدنا في وعينا بذواتنا و خبراتها و هذا ما يجعله موضوعا غير قابل للدراسة العلمية ، مما أدى إلى التمييز بين الشكل و المضمون و حصر اللذة الجمالية في الشكل ، و بهذا فالفن و الفنان لا مكان لهما في العالم لأنهما لا يقدمان شيئا أي أنهما لا يعبران عن الحقيقة و لا يقدمان معرفة و ليس لهما أية وظيفة من الناحية الاجتماعية[2] .

و بذلك أصبح الوعي الجمالي مرتبطا بصورة خاصة بالشكل ، أي من خلال ما نصدره من أحكام نستحسن أو نستهجن فيها الشكل الفني ، و هذه العلاقة التي تربط الذات بالفن جعلت هذا الماضي فاقدا للقيمة و الأهمية بالنسبة لحاضرنا أي لا تعود له علاقة بالحاضر و من ثمة يفقد صبغته التاريخية [3].

---

[1] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى ، مصدر سابق ، ص 15.

[2] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 200.

[3] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى ، المصدر السابق ، ص 17.

هذا ما نلمسه عند كانط من خلال مُؤَّلفه نقد ملكة الحكم الذي يبين فيه أن الحكم الجمالي هو حكم صادر عن الذوق كملكة شخصية و من ثمة فالمبدأ المحدد له هو شعور الذات [1] ، و بهذا فلكل واحد ذوقه الخاص القائم على أساس اللذة و الألم [2] ، مما يعني أن الحكم الجمالي يعود في أساسه إلى الذات من خلال شعورها باللذة و الألم و بذلك فهو ليس حكما منطقيا أي أنه لا يمكن أن يكون مصدرا للمعرفة ، فالمخيلة ملكة ذاتية هي مصدر الحكم الجمالي و بذلك لا يمكن أن يكون مصدره الذهن لأنه لا يعود إلى ما هو موجود في الموضوع[3].

لقد كان مفهوم الذوق عند اليونان مرتبطا ارتباطا وثيقا بالفلسفة الأخلاقية ، فهي أخلاق تتعلق بحسن الذوق أو الذوق السليم ، إلا أن تأثير كانط و نظرته الخاصة في الفلسفة الأخلاقية التي عمل من خلالها على تنقية علم الأخلاق من كل إستيطيقا أي من كل حس جمالي أو شعور لأن الحكم الأخلاقي حكم عقلي صوري خالص قبلي ، و هذا كان له انعكاسا سلبيا على العلوم الإنسانية ، إذ حصر مفهوم المعرفة في مجال الاستخدام النظري و العملي للعقل و استبعد الذوق و فاعلية الحكم الجمالي ، مما يعني أن الذوق و الحكم الجمالي لم تعد فيهما أية معرفة [4].

فبعد أن كان الوعي الجمالي مصدرا للمعرفة الحاصلة من خلال الأسطورة أو الدين و لم يكن مستقلا عن الواقع و الحياة الاجتماعية بأبعادها الدينية و الدنيوية ، يبين لنا غادامير أن مشكلة اغتراب الوعي الجمالي سببها كانط ، مما يستدعي ضرورة تبرير و تجاوز هذا الاغتراب ليستعيد الفن مكانته في الحياة و الواقع الأخلاقي[5].

---

[1] – إمانويل كانط ، نقد ملكة الحكم ، ترجمة : غانم هنا ،ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت – لبنان ، 2005 ، § 17 ، ص ص 136 ، 137.

[2] – المرجع نفسه ، § 56 ، ص 272 .

[3] – المرجع نفسه ، § 1 ، ص ص 101 ، 102 .

[4] - هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 96.

أنظر أيضا:

- H-G. Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique , op . cit ,p 57.

[5] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى ، مصدر سابق ، ص ص 24 ، 25 .

كما يرى غادامير أن استقراء التاريخ المعاصر للخبرة الجمالية يبين أن فكرة الجمال عند كانط تقوم في الأساس على مبدإ التمايز الجمالي بين جانبي هذه الخبرة و همـــا الجانـــب الذاتي المتعلق بالذات الواعية و الجانب الموضوعي المرتبط بالجوانب المحيطة بالعمل الفني ، كما تميز أيضا بين عالمين : عالم متعال و آخر تجريبي ، و بذلك إعطاء سلطة للذات في تحديد مـــا هو جمالي ، فالعبقرية و الذوق شرطان في عملية الإبداع الفني ، و هذا يقودنا إلى أن العمـــل الفني يستمد معناه من المؤول[1].

ففن المظهر الجميل أنتج تعارضا بين الفن والواقع العملي و أصبح فهمنا للفن قائما على هذا التعارض ، و حلت هذه العلاقة في الوعي الجمالي محل العلاقة التكاملية الايجابية التي كانت بين الفن و الطبيعة ، فالفن يتضمن أيضا كل تغيير واع للطبيعة لخدمة الإنسان و هو موجه لإكمال و إتمام الفجوات الطبيعية ، فالفن الجميل ذاته من خلال هذا المنظار تحسين للواقع و ليس ما يفرضه عليه قناع المظهر أو التحجب أو تحويلا له[2] .

2- اللاتمايز الجمالي :

نتيجة لاغتراب الوعي الجمالي الذي يحجب عنا فهم ماهيـــة الفـــن تـــأتي مهمـــة الهرمينوطيقا لتجاوز هذا الاغتراب و فهم ماهية الفن انطلاقا من فهم الحقيقة التاريخيـــة الـــتي يحملها ، و ذلك لأن كل إبداع فني ينتمي إلى عصره و يقول لنا شيئا ما و بهذا فهو لم يوجد لكي نقبله أو نرفضه ، و هذا يقودنا إلى أن الوعي الجمالي بالفن يصبح شيئا ثانويا أمام مـــا يحمله من حقيقة و ماهية[3].و هكذا فالتمايز الجمالي يفقد الأثر أو العمل مكانه و العالم الذي ينتمي إليه بإدماجه في الوعي الجمالي ، و يقابله من الجهة الأخرى أن الفنان يفقد هو أيضـــا مكانه في العالم[4] .

---

[1] - ج. هيو سلفرمان ، مرجع سابق ، ص 42.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 147 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit ,p100.

[3] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى ، مصدر سابق ، ص 18.

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق ، ص 153 .

أنظر أيضا:

هذا ما يجعل من تأويلية غادامير نقد لعلم الجمال لاستبعاد الجانب الذاتي في الوعي الجمالي الذي أخذ اتجاها خاطئا إزاء الفن فجعله فاقدا للقيمة و المعنى ، كما أن اغتراب الوعي الجمالي يعود إلى النظرة التي جعلت منه مفهوما مجردا و مستقلا عن الواقع و الحياة الإنسانية ، إلا أن الوعي الجمالي في نظر غادامير لا يكون إلا من خلال الأثر الفني ذاته أي من خلال فهم الحقيقة التي يحملها و ذلك لأن الآثار الفنية الجميلة ما هي إلا انعكاس و تعبير عن الحقيقة الإنسانية[1].

و منه فإن فهم الفن على أنه مظهر جمالي هو أصل هذا الاغتراب ، الذي يتجاهل عناصر العمل فوق الجمالية ***(extra-esthétique)***و تجريده من كل عناصر المضمون التي يمكن أن تجعلنا نتخذ اتجاها أخلاقيا أو دينيا [2]، فما نسميه أثرا فنيا و الذي نُكَوِّن عنه خبرة جمالية لا يمكن أن يدرك كأثر فني خالص إلا إذا جردناه من جذوره و محيطه الأول الذي أوجده و منحه الحياة و من كل وظيفة دينية أو دنيوية كان يؤديها و التي حددت معناه[3] ، مما يعني أن فن المظهر الجميل سيكون على الضد من الواقع ، مما يترتب عليه أن الوعي الجمالي سينطوي على اغتراب بالنسبة للواقع [4]، بينما الوعي الجمالي الحق أو الفعال هو تعبير عن فهمنا للفن و خبرتنا به ، و بذلك لا وجود لوعي مجرد لأن الوعي هو دائما وعي بشيء ما أو موضوع نوجه له وعينا ، و بذلك فالوعي الجمالي هو وعي موجه نحو الأثر الفني من حيث هو موضوع للوعي الجمالي[5].

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 105.

[1] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى، مصدر سابق ، ص 27.

[2] – المصدر نفسه ، ص 29.

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 150 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 102.

[4] – المصدر نفسه ، ص 149 .

أنظر أيضا:

- Idem.

[5] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى ، المصدر السابق ، ص 29.

لذلك فإن غادامير يرى بأن هذه النظرة التي سيطرت على الوعي الجمالي بعد كانط يجب أن تتغير و أن تقوم على أساس آخر و هو اللاتمايز الجمالي ، مما يعني أن الخبرة الجمالية لا تعود للذات كما لا تعود للموضوع بل تعود في الأساس إلى العلاقة الجدلية التي تنشأ بينهما[1].

إن الوعي الجمالي الذي سيطر على تفكير القرن 19 كامتداد لفكر كانط كان يرمي إلى التمييز بين الوعي كعمل تقوم به الذات و العمل كموضوع لهذا الوعي ، و بذلك يجب التمييز بين أفق المؤول و أفق العمل الفني ، و هذا التمييز يترتب عنه أن العمل الفني يفقد مكانه تاريخيا و العالم الذي يحمله من خلال معناه أي لا يساعدنا في الوصول إلى الحقيقة ، إلا أن الوعي الجمالي لا يمكن أن يؤسس على هذا المبدإ الذي يصبح عائقا للوصول إلى الحقيقة بل يجب أن يؤسس على مبدإ آخر هو مبدأ اللاتمايز الجمالي و الذي يسمح بانصهار الأفقين : أفق الذات و أفق العمل لبلوغ الحقيقة التي يحملها العمل الفني[2].

لذلك فهذا التصور الذاتي يتناقض مع خبرتنا الجمالية لأن الالتقاء بأي عمل فني لا يرمي فقط لتحقيق المتعة أو اللذة الحسية بقدر ما يفتح أمامنا عالما [3] ، و لا يتحقق ذلك إلا لأن العمل الفني يتمتع بقدرة تعبيرية لتوصيل ذاته و بالتالي لا يمكن حصره في أفقه التاريخي الأصلي ، و مهمة الفهم و التأويل غايتها فهم ما يقوله هذا العمل من حيث ارتباطه بتاريخ ثقافي و اجتماعي و تجاوز ذلك من خلال القيام بعملية موائمة لكي يصبح مندمجا في سياق واقعنا الثقافي الاجتماعي [4]

على هذا فهو معرفة توسع من آفاق عالمنا الخاص لأنه لا ينفصل عن عالمنا الذي نعيش فيه ، كما أن فهم عمل فني ما يساعدنا في فهمنا لذواتنا من خلال تفاعلنا معه [5]، فالفن فالفن عند غادامير معرفة ، و يمكن أن ننظر للفن كلعبة، أين يتم اندماج كل من الذات و العمل الفني معا و كأن كل منهما يتنازل عن وجوده ، لا يمكن تصور العمل الفني من دون

---

[1] – ج. هيو سلفرمان ، مرجع سابق ، ص 42.

[2] – المرجع نفسه ، ص 52.

[3] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 200

[4] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى ، مصدر سابق ، ص 20.

[5] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،المرجع السابق ، ص 201.

ذات تتلقاه كما أن الذات ليست مجرد متلق سلبي ، و يمكن أن نلمس هذه الوحدة في اللعبة من خلال التراجيديا (المأساة) التي تسيطر على الذات المتفرجة و تجعلها ملتحمة بها و جزءا منها و تشد أنفاسها و تؤثر فيها[1].

و لهذا ميز غادامير بين نوعين من الفهم : الفهم الجوهري و هو الحقيقة التي يمكن للأثر الفني أن يكشف عنها ، و الفهم القصدي و هو فهم يتعلق بمقاصد المؤلف و يمكن تحديد الفرق بين هذين النوعين من الفهم بالاعتماد على التجربة الفنية كتعبير عن عملية الفهم و كيف يمكن لها أن تتم و بالتالي كيف يمكن استخراجها من الأثر الفني و ذلك بالبحث في المقاصد و الأبعاد المتداخلة في تشكيل هذا الأثر فرديا و اجتماعيا و تاريخيا[2].

و من حيث إنّ العمل الفني تعبير عن الواقع فهو يمثل عالما قائما بذاته و هذا العالم هو عالم الخبرة المعيشة و بهذا فمحاولة دخولنا هذا العالم فنحن ندخل عالمنا الذي نعيش فيه[3]، و بهذا التفاعل الذي ينشأ بين الذات و الأثر الفني تكتسب هذه الذات القدرة على إعطاء معنى لهذا الأثر و هذا الأخير بدوره يشرك الذات في معناه و حقيقته ، مما يساعد على الكشف عن الحقيقة من منطلقات و رؤى جديدة أي أن الهدف ليس هو البحث في مقاصد و معاني المؤلف ، و بذلك فعملية التأويل هي تجاوز لفكرة المنهج و بحث عن الحقيقة للكشف عنها مما يجعل الفهم في أساسه عملية انكشاف ، و يجعل الحقيقة مرتبطة ارتباطا وثيقا بالتجارب المعيشة[4].

و بذلك فالفنان يعبر عن خبرته بالوجود من خلال الفن الذي ما هو إلا تجسيد للحقيقة من خلال الوسيط الحسي المتمثل في الشكل الذي ينقلها عبر الأجيال و من ثمة يضمن استمراريتها و بقاءها مما يولد اتحادا تاما بين الحقيقة و الشكل أو اتحادا تاما بين المعرفة و الوسيط الحسي ، هذا الوسيط الذي ينقل خبرة الفنان بالوجود و الذي لا يتم فهمه إلا من خلال الانفتاح على الوجود و بإدراك السؤال الذي يطرحه علينا العمل الفني ، و لا يتم فهم هذا العالم الذي يقدمه العمل الفني

[1]- روديجر بوبنر ، مرجع سابق ، ص ص 80 ، 81 .

[2] – محمد شوقي الزين ، مرجع سابق ، ص 37

[3] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص201 .

[4] – محمد شوقي الزين ، المرجع السابق ، ص 38

إلا لأنه يصبح بالنسبة لنا شيئا حقيقيا و لا يصبح كذلك إلا لأننا نشترك في بنى الفهم الذاتي و من ثمة الوصول إلى المعنى المقصود[1] ، مما يعني التحام الحقيقة بالتجربة و الفهم هو الاستماع لما يمكن أن يقوله الأثر الفني في سياقنا الراهن ، أي أن علاقتنا بالأثر هي علاقتنا بذاتنا فنحن من خلاله نرى واقعنا الراهن و الحالي و هذا ما يعبر عنه بانصهار الآفاق أي الجدلية التي يمكن أن تنشأ بين المعنى المنتج و السياق المستهلك[2].

إن مفهوم التوسط التام عند غادامير لا يعني القول بمبدإ التمايز الجمالي المتمثل في التمييز بين الشكل و المضمون في العمل الفني ، و بهذا فهو يرفض ثنائية الشكل و المضمون التي ما هي إلا نتيجة لثنائية الذات و الموضوع التي يرفضها أيضا لأن العمل الفني ليس موضوعا مقدما إلى الذات و من ثمة فهو ينادي بمبدإ اللاتمايز الجمالي ، الأمر الجوهري في خبرتنا الجمالية بعمل فني ليس هو المضمون و لا هو الشكل ، بل هو المعنى المقصود المتوسط تماما في الشكل ، مثلا لا يمكننا في حالة التلقي المسرحي أن نعمل على فصل المعنى المقصود عن الأداء نفسه[3] .

رابعا- اللعب والعمل الفني :

يتخذ غادامير من مفهوم اللعب كأساس ينطلق منه نظرا لما لعبه هذا المفهوم من دور جوهري في علم الجمال ، و الذي يجب أن يجرد من كل معنى ذاتي يكون قد علق به انطلاقا مما قدمه كل من كانط و فردريك شيللر* و الذي سيطر على علم الجمال ، و الحديث عن اللعب هو لتبيين طريقة وجود الأثر الفني ذاته[4]

ذلك لأن النظرة الذاتية للعمل الفني لا تفصله عن اللعب من حيث إنّ اللعب هو

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 202.

[2] – محمد شوقي الزين ، مرجع سابق ، ص 39 .

[3] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، المرجع السابق ، ص 203 .

* – فردريك شيللر (1759- 1805)فيلسوف جمالي و شاعر و كاتب مسرحي ألماني (حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ، الدار الفنية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1991 ، ص 297).

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 171 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit ,p119.

نشاط تمارسه الذات للمتعة ، و الفن ما هو إلا لعب غايته المتعة الذاتية التي تفصلنا عن واقعنا المعيش ، و الفنان يستمد متعة جمالية من اللعب بالأشكال التي يقوم بإعطائها هيئة منسقة منسجمة تبعث الإحساس باللذة الجمالية[1] ، فحكم الذوق عند كانط يعبر عن حالة النفس في لعبة حرة بين الخيال و الفهم [2]، فالبلاغة ***(rhétorique)*** من جهة و الشعر من جهة أخرى يمثلان بالنسبة له فنا يعبر عن قدرة الخيال في ممارسة اللعب الحر ، فالخطيب مهمته هي تسلية المستمعين من خلال اللعب بالأفكار كما هو الحال عند الشاعر أيضا [3].

كما نجد هذا عند أصحاب النزعة الرومانسية الصوفية التي كانت ثورة على النزعة العقلية و التي من ممثليها شيللر إذ كانت نظريته في الجمال مبنية على أنه نشاط حر و ما هو إلا لعب و المقصود هنا اللعب بمعناه العام أي عملية حرة غايتها المتعة[4].

و بهذا فغادامير يرفض هذه النظرة الذاتية ، إذ أن اللعب يعبر عن علاقة تنشأ بين ذات و موضوع و هذه العلاقة هي مكان اللعب ، و اللعب هو تأويل ، لأن الفهم والمعنى الجمالي لا يتكشف و لا يتم إلا في فعالية اللعب ، إن اللعب هو حركة التأويل ، هذا يعني أن مكان اللعب هو مكان التأويل و مكان اللغة أيضا و بالتالي تصبح اللغة مكان اللعب[5] .

فاللعب يبقى لعبا إلا أنه لا يكون ذا قيمة إلا إذا أخذ بجدية ، فاللعبة لها عالمها الخاص الذي هو مستقل عن وعي من يلعبونها[6]، أي أن اللعب يبقى لعب و من ثمة لا يمكن أن أن يؤخذ بجدية إلا عندما يجلب اللاعب إلى عالمه و يسيطر عليه مما يعني أن اللعب أصبح شيئا جديا و إلا فقد معناه[7] .

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 204 .

[2] – إمانويل كانط ، مرجع سابق ، § 9 ، ص 119 .

[3] – المرجع نفسه ، § 51 ، ص 250 .

[4] – حسن حنفي، مرجع سابق ، ص 297 .

[5]– ج. هيو سلفرمان ، مرجع سابق ، ص 42.

[6] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، المرجع السابق ، ص 204.

[7] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 172 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit ,p119,120.

من هنا فهو يشبه الفن باللعب فهما يشيدان عالما خاصا بهما يسيطر على الفرد و يستحوذ عليه و يبعده عن واقعه ليجعله يعيش عالما جديدا له قواعده و معاييره الخاصة به و هذا ما يمنحهما القدرة على جر الفرد إلى هذا العالم ، و هذا يعني أن فهم الأثر الفني من حيث هو حامل للحقيقة هو إعادة تأسيس لهذه الحقيقة بمنظار جديد من خلال الربط بين عالم الأثر الفني و عالم الفرد المعيش ، أي أن الفرد المسيطر عليه من هذا الأثر الفني ليس فردا سلبيا منفعلا لأن وجوده هو الذي يعطي الأثر معناه و دوره الحقيقي ، مما يجعل العلاقة بينهما علاقة مشاركة ، و ذلك لأن الوجود المستقل للأثر الفني كوجود متميز يجعله جامدا و غير حيوي لأنه غير قادر على التأثير و بذلك فالعلة الغائية هي التي يتوقف عليها وجود الأثر الفني [1].

و لهذا فاعتماد مفهوم اللعب كأساس لبناء التجربة مع الحقيقة ، يجعلنا نستخلص ثلاث نتائج أساسية أولها أن الهدف من اللعب يظهر في الخسارة و التي تعبر على أن اللعبة أصبحت عالما قائما بذاته يجرنا إليه ، و ثاني هذه النتائج هو يجب أن يؤخذ اللعب بجدية و إلا فقد هدفه و معناه ، و ثالثا أنه من خلال هذا تستوعبنا اللعبة بالخضوع لقواعدها و شروطها فتجرنا لعالمها مما يساعدنا على تعلم شيء جديد[2].

إذن اللعبة بهذا المعنى تصبح هي الذات الحقيقية و ذلك لأن لها وجودا ذاتيا خاصا أي أن لها روحا خاصة تميزها و تجعها قائمة بذاتها و نحن من يدخل هذا الوجود [3]، و بالتالي فالمباراة القائمة مثلا لا تمثل موضوعا في مقابل ذات رغم أن اشتراكنا فيها هو الذي يعطيها وجودها و يجعل منها شيئا قائما ، إلا أن ما يوجد هو المباراة و ليست ذواتنا ، و بمجرد أن ننخرط فيها فإنها تسيطر علينا و تدخلنا عالمها الخاص و المغلق الذي تجري فيه المباراة في اللاعبين و من خلالهم حتى تصل نهايتها ، و هذا ما يجعلنا نتساءل عن التقائنا بالعمل الفني إذا كنا مشاركين فيه أم أننا مجرد ملاحظين[4].

---

[1] – محمد شوقي الزين ، مرجع سابق ، ص ص 37 ، 38 .

[2] – دايفيد جاسبر، مرجع سابق ، ص 149 .

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 178 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit ,p 124.

[4] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 205

يشبه غادامير المسرحية باللعبة من حيث أنها تمثل عالما مغلقا خاصا إلا أن العرض المسرحي يُمَثَّل للجمهور و هو ليس من يلعبها كما هو الحال في اللعبة رغم أنها أداء يقوم به اللاعبون لكن دون جمهور ، و بذلك فالمسرحية ليست لعبة لكنها تؤدى أو تعرض للجمهور و هي التي سوف تجمع بين اللاعبين (الممثلين) و الجمهور و هذا ما سيعطيها معناها و وجودها ، و بذلك يحل المتفرج محل اللاعب في اللعبة لأن المسرحية تستحوذ عليه و يصبح جزءا منها و مشاركا فيها و هذا ما يساعده في فهمها من حيث إنها تجربة يعيشها[1] .

و هذا ما يجعل المسرحية شبيهة باللعبة من خلال أن لكل منهما عالمه الخاص و من ثمة قائمين بذاتهما و أنهما يسيطران على اللاعبين إلا أنه رغم هذا فهما متمايزان في جوهرهما فالمسرحية ما هي إلا توسط لا توجد من أجل اللاعبين بل من أجل المتفرجين الذين تسيطر عليهم و لا يتحقق معناها إلا بوصفها عرضا فهي تقدم نفسها كحدث إلى المتفرج ، و من ثمة فهي نقل للمعنى المقصود ، و بذلك فالمعنى المقصود في العمل الفني هو حالة الأشياء و طريقة وجودها ، أي حقيقة الوجود ، إنه عرض تم نقله إلى صورة ، لحقيقة الوجود بوصفه حدثا[2] .

إن تقديم مفهوم اللعب غايته هو تحديد حقيقة اللعب في الفن فإذا كان اللعب يعني المشاركة فهذا ما يصدق أيضا على العمل الفني لأن العملية التأويلية هي مشاركة لفهم الخبرة الجمالية التي يحملها و من ثمة الحقيقة الكامنة فيه و هذه الخبرة لن تكون دون أثر على من يشارك فيها [3].

لقد بين غادامير من خلال مقارنة العمل الفني باللعب عدة أهداف ، أنه عملية حيوية تجاوز من خلالها النظرة الذاتية القائمة على ثنائية الذات و الموضوع ، إن خبرة الفن تبين لنا أن العمل الفني ليس مجرد موضوع في مقابل ذات قائمة بذاتها و هي التي تحدد له

---

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 181 ، 182 .
أنظر أيضا:
- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit ,p 126 - 128.

[2] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 206

[3] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى ، مصدر سابق ، ص 108.

معناه ، فالوجود الحقيقي للعمل الفني يقوم في جوهره على أن هذا العمل حين يصبح خبرة فإنه يغير صاحب هذه الخبرة أي أنه يؤثر في الذات و يحولها ، فالعمل الفني لا يتصف بالجمود و السكون بل يتصف بالحيوية و الفاعلية أي أنه يعمل ، و الذات الخاصة بخبرة الفن أي الشيء الذي يثبت و يبقى خلال الزمن ، ليست ذاتية الشخص الذي يَخبُرُ العمل، بل هو العمل نفسه ، ها هنا بالتحديد تتجلى أهمية القياس باللعب و طريقة وجود اللعب ، فاللعبة أيضا لها طبيعتها الخاصة المستقلة عن وعي أولئك الذين يلعبونها ، لقد عثر غادامير بذلك على نموذج لا يبرهن فقط على إفلاس الإستيطيقا (علم الجمال) الذاتية بل يقدم أيضا الدليل الذي يدعم الطابع الديالكتيكي و الأنطولوجي لتأويليته الخاصة[1] .

الهدف من الاهتمام بالعمل الفني هو تحطيم المسافة الفاصلة بين الجمهور المشاهد و العمل الفني ، وبذلك فالهدف هو خلق علاقة تفاعلية بين هذين الجانبين لأن العمل الفني لا يستمد معناه إلا من خلال هذه الذات المشاهدة كما أن الذات المشاهدة تكتسب خبرة من خلال ما ستفهمه لأنه حامل للمعنى و هذا ما سيساعد في الوصول إلى الحقيقة[2].

من خلال ما سبق نلاحظ أن غادامير أعطى أهمية بالغة للعمل الفني و أهميته في العملية التأويلية و من ثمة كمفهوم مؤسس للعلوم الإنسانية ، أي أن هذه الظاهرة ظاهرة متميزة في طبيعتها و ذلك لأنها حاملة للخبرة الإنسانية و هذه الخبرة ليست شيئا يمكن موضعته و من ثمة إخضاعه للمنهج العلمي الموضوعي ، و من حيث أنها خبرة إنسانية فهي حاملة للمعنى من حيث إنها هادفة و قصدية و حاملة لمعاني الإنسان ، و هذا المعنى لا يمكن أن يفهم إلا بالمشاركة في هذه الخبرة ، و لأجل ذلك انتقد غادامير النظرة الجمالية التي كانت سائدة و التي لم تر في العمل الفني كمصدر للمعرفة بل كان بالنسبة لها موجودا للمتعة أو ينظر إليه كشكل خاو من المضمون و الحكم عليه من الناحية الشكلية فقط و الذي عبر عليه بمصطلح التمايز الجمالي و عارضه بمصطلح آخر هو اللاتمايز الجمالي ، كما أقحم مفهوم اللعب كوسيلة موصلة إلى معنى العمل الفني و الذي يتميز عن الوعي الجمالي لكي يؤكد على أن العمل الفني

[1] – د.عادل مصطفى،مدخل إلى الهرمنيوطيقا:نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق، ص ص207، 208.

[2] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى ، مصدر سابق ، ص ص 101 ، 102.

يحمل حقيقة ، و هذه الحقيقة جديرة بالطلب و هذا ما تهتم به تأويليته الفلسفية بالدرجة الأولى لكي تعطي العمل الفني أبعاده الثقافية ، و يترتب على ذلك أن يصبح العمل الفني من حيث هو خبرة ذا أبعاد تاريخية و لغوية ، فمن الناحية التاريخية و من خلال علاقة المشاركة يجمع بين الحاضر و الماضي و هذا ما عبر عنه غادامير بانصهار الآفاق ، و يخلق حوارا بينهما و هذا ما عبر عنه بالجدل الهرمينوطيقي ، و بالتالي لا يمكن أن نفصل التأويل في الفن عن التأويل التاريخي .

الفصل الثاني: التأويل و الوعي التاريخي

أولا- الوعي التاريخي

ثانيا- تاريخانية الفهم أساس التأويل

ثالثا- الجدل الهرمينوطيقي

رابعا- مهمة الهرمينوطيقا

أولا- الوعي التاريخي :

يمثل الوعي التاريخي بالنسبة لغادامير خطوة جوهرية في العملية التأويلية ، و من ثمة الأساس الذي تقوم عليه العلوم الإنسانية من حيث أنه يمكننا من فهم الآخر ، و بالتالي فهرمينوطيقا الوعي التاريخي ترمي إلى تحديد شروط الفهم ، و لهذا نجده يعمل في البداية على نقد أساس الوعي التاريخي الشائع من خلال نقد المبادئ التي يقوم عليها ، ثم يبين لنا حقيقة الوعي التاريخي الذي يمكن أن يؤسس للفهم و التأويل.

1- نقد الوعي التاريخي الشائع :

إن نقد غادامير للوعي التاريخي السائد كان موجها في الأساس إلى المدرسة التاريخية في ألمانية و التي تمثل امتدادا للهرمينوطيقا الرومانسية و خاصة دلتاي الذي حاول إيجاد منهج بديل عن المنهج المعتمد في العلوم الطبيعية لفهم التاريخ ، و لأجل ذلك ربط بين الحياة و المعرفة حيث كانت غايته ابستمولوجية ، إذ يمكن حسبه أن نصل إلى تحقيق معرفة موضوعية للحياة و ذلك من خلال تعبيراتها التي تمثل موضعة أو تجسيدا لها و من ثمة يمكن أن نجعل من الدراسة التاريخية علما [1] .

انطلاقا من فكرة المنهج التي كانت محاولة لإخضاع الفهم التاريخي لأفق غير أفق الذات و هذا بمحاولة نقل الذات إلى أفق الآخر حتى يمكن أن ننظر إلى الحادثة التاريخية بنظرة موضوعية ، فهذه المباعدة بين الذات و الفعل التاريخي لا تجعلنا نفهم حقيقة التاريخ و ما يحمله من معان و ما يريد أن يقوله[2] ، و لهذا فالنزعة المنهجية الموضوعية أدت إلى إيجاد هوة بين الذات و الموضوع لأنها تتناول الظاهرة التاريخية بطريقة مجردة و لا تنظر إليها كظاهرة متصلة بخبرتنا الحية[3].

و ما يؤاخذ عليه دلتاي حسب غادامير فهو من جهة أولى وقع في نموذج الموضوعية الذي نادت به المدرسة التاريخية التي انتقدها ، كما أنه من جهة أخرى المناداة بمعرفة موضوعية في التاريخ يترتب عليه انفصال و تعالي الذات على الموضوع ، و هذا غير ممكن لأن الإنسان

---

[1] -د. عادل مصطفى،مدخل إلى الهرمنيوطيقا:نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق،ص ص211، 212.

[2] - بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 241.

[3] - هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى، مصدر سابق ، ص 14.

لا يفهم إلا لأنه كائن متناه تاريخيا ينظر إلى الأشياء انطلاقا من موضعه في الزمان و المكان ، و أما من جهة ثالثة فالخبرة التاريخية لا يمكن أن تتحقق بالاعتماد على منهج موضوعي و بإخراج الذات من التاريخ [1].

و بذلك لا يمكننا أن ننظر إلى التاريخ نظرة متعالية كما هو الحال في النظرة المنهجية العلمية بل يجب أن ننظر إليه انطلاقا من الموقف الراهن أو الحاضر و الذي يحدد أفق الذات و هو أفق قابل للاتساع كما هو قابل لأن يضيق [2] ، و هو سبب اغتراب الوعي التاريخي لأننا نحاول أن ننظر إليه انطلاقا من سياقه أو أفقه الخاص المغلق مما يولد مسافة فاصلة بدعوى الموضوعية[3].

و لهذا نجد غادامير يميز في تحديده للوعي التاريخي بين تصورين يعبران عن علاقة الذات بالآخر أي علاقة أنا بأنت و الصورتان تمثلان الجانب السلبي في هذا الوعي و تتمثلان فيما يلي :

أ- التصور الأول :

يتماشى هذا التصور مع المنهج الاستقرائي، الذي يجعلنا ننظر للتراث نظرة غايتها الموضوعية و المعرفة اليقينية من خلال التجرد من كل ما هو ذاتي، أي يجعل من التراث موضوعا منفصلا عن الذات ، و هذا ما نجده في ميدان العلوم الطبيعية و الاجتماعية، إلا أن هذه النظرة لا يمكن أن تكون ذات فائدة في العلوم التي تبحث في الخبرة الإنسانية، و بالتالي لا يمكن أن تؤدي إلى الوعي التاريخي الحق أو الفعال .

2- التصور الثاني :

أما التصور الثاني فيعتمد على نظرة تأملية انعكاسية و هدفها أيضا هو تحقيق الموضوعية في معرفة الآخر من خلال نشوء علاقة شخصية بين الأنا و الأنت و هذا النمط يقوم في الأساس[4] على معرفة الآخر و إعادة تأسيس الماضي بمعزل عن الحاضر أي كموضوع

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق ، ص 212.

[2] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 241.

[3] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى، مصدر سابق ، ص 18.

[4] – د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، المرجع السابق،ص 228.

مستقل عن الذات و هو عملية إسقاط للمعنى[1].

2- الوعي التاريخي الفعال :

إن الوعي التاريخي الفعال ــ الوعي الفعال تاريخيا ــ لا يدل على أن الفهم هو عملية ذاتية متحيزة و منفصلة عن موضوع الدراسة، فإذا كان بالإمكان تحقيق ذلك في العلوم الطبيعية فإنه يطرح صعوبة أثناء بحثنا في التراث ، لأن الذات في معرفتها بالآخر مقيدة بسياقها الاجتماعي و من ثمة الثقافي الذي تنتمي له ، إنها عملية تتم فيها المواجهة بين الخبرات الإنسانية التي لا يمكن أن تفهم إلا من خلال الحوار[2].

و يصرح غادامير أنه اعتمد في تحديده لأساس الوعي التاريخي على ما قدمه هيدغر حول البنية المسبقة للفهم من جهة و تاريخية الوجود الإنساني من جهة أخرى ، حيث لا يرى في الماضي أحداثا تؤخذ كموضوع في مقابل الذات التي تريد أن تتناوله بالدراسة علميا أي كموضوع قابل للمعرفة و بالتالي لا ينظر للتاريخ نظرة ابستمولوجية بقدر ما ينظر إليه على أنه التيار الذي نحيا في إطاره و نشارك في بنائه في كل لحظة من لحظات الفهم و بهذا فالتراث هو الوسط الذي تعيش فيه الذات و تصبح جزءا منه بحيث يصبح بالنسبة لها جانبا لا واعيا[3].

إذا كانت الرومانسية في ردودها على انتقادات عصر التنوير أشادت بالخرافة بدلا من العقل و دافعت على القديم في مقابل الجديد ، فهذا ما حاول غادامير أن يتجنب الوقوع فيه من خلال نقده للوعي التاريخي الشائع ، و يرى أن إشكالية الحكم المسبق ورد الاعتبار لأهميته و دوره ورد الاعتبار أيضا للسلطة و للتقليد لم يبدأ إلا مع هيدغر و هي عملية كانت موجهة في أساسها لنقد الذاتية أو النظرة الابستمولوجية الممركزة حول الذات ، و بالتالي الأخذ بأهمية البعد التاريخي في عملية الفهم ، و ذلك لأنني جزء من هذا التاريخ الذي يسبقني في الوجود ، مما يعني أن العلاقة هي علاقة انتماء و ليس علاقة مباعدة ، و هذا ما عجز دلتاي على فهمه لأن هدفه كان هدفا معرفيا أو ابستمولوجيا بالدرجة الأولى فجعل من التاريخ موضوعا للتأمل أي أن الوعي

[1] – د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 229.

[2] – هانز جورج غادامير، بداية الفلسفة ، مصدر سابق ، ص ص 34 – 36.

[3] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،المرجع السابق ،ص 210.

التاريخي يكمن في المعرفة الموضوعية له [1].

فالفهم الإنساني فهم تاريخي ، أي أن كل ذات تخضع لمعطياتها و بنائها التـــاريخي ، و بذلك فعملية الوعي التاريخي الفعال تتأثر بهذه المعطيات الذاتية ، مما يعني أن وجود الذات تتجاوز معرفتها بنفسها ، و يترتب على ذلك ضرورة وعيها بالتراث الذي يمثـــل الشـــروط القبلية لهذا الوعي ، أي أن تتعرف ذات على نفسها من خلال تعرفها على تاريخها[2].

فالوعي التاريخي إذن يجعل الذات تدرك أنها جزء من التاريخ و لا تستطيع أن تنفلت منه لأنه يمثل التاريخية الخاصة بها ، و التي هي موجودة قبل وعيها بها ، أي أن هذا التاريخ الذي تصبح الذات جزءا منه هو موجود قبل الذات و بذلك فعملية التأويل عملية تخضع لتأثير الماضي، و الفهم ليس عملية ذاتية و إنما هو عملية تتم من خلال دخول الذات في التراث أين يتعايش الماضي مع الحاضر لتتم عملية الفهم و بهذا تصبح الذات جزءا من التاريخ[3].

إن الوعي التاريخي الفعال لا يمكن أن يتحقق حسب غادامير إلا من خلال الاهتمام بتأثير التراث و السلطة و الحكم المسبق كتعبير عن أثر التاريخ في فهم علوم الفكر أي العلـــوم الإنسانية ، و هذا يعني أنه تجاوز و رفض لأن يكون هذا الوعي قائما على أساس منهجي ينظر إلى التاريخ كموضوع مستقل عن الذات ، وذلك لأن هذا الوعي التاريخي قائم على أساس أن الذات هي نتيجة لما هو تاريخي[4].

و ينتهي غادامير إلى تصور ثالث للوعي التاريخي الحقيقي في علاقة الذات بالآخر ، إذ في هذا التصور تنفتح الأنا على الآخر و تصغي له و لهذا لا يقوم هذا التصور على سيطرة الذات على الموضوع ، مما يؤدي إلى قابلية الذات للتأثر بـــالآخر و مـــن ثمـــة إلى تغيرهـــا و نضجها [5].

فالوعي التاريخي الأصيل هو الذي يجعل الحاضر من خلال انفتاحه علـــى الماضـــي يدرك الحقيقة الكامنة فيه ، و بهذا فالنصوص لا تكسب الذات معرفة موضوعية بل تكســـبها

---

[1] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 235 .

[2] – هانز جورج غادامير، تجلي الجميل: و مقالات أخرى، مصدر سابق ، ص 14.

[3] – روديجر بوبنر ، مرجع سابق ، ص 86.

[4] – بول ريكور ، المرجع السابق ، ص 240.

[5] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ،ص 229.

خبرة تجعلها أكثر نضجا و انفتاحا على الماضي ، و هذا ما يعين مفهوم الخبرة التي هي ذات أهمية في عملية التأويل[1].

و هو ما يبين أن تأويلية غادامير من خلال فكرة الوعي التاريخي تقوم في الأساس على رد الاعتبار لثلاث مفاهيم أساسية هي : الحكم المسبق و السلطة و التقليد ، كما أن تصورها لشمولية أو كونية الهرمينوطيقا هو رد فعل على النظرة الاغترابية التي تقوم على المباعدة أو الفصل بين الذات و الموضوع ، و التي تعود في أساسها إلى النظرة المنهجية التي حاربت علاقة الانتماء أي حاربت النظرة التي تعتبر الذات عنصرا داخلا في التاريخ لا يمكن أن نفصلها عنه و ذلك لبلوغ الموضوعية في الدراسة التاريخية[2].

ثانيا – تاريخانية الفهم أساس التأويل:

إن البحث في تاريخانية الفهم ترتبط جوهريا بالوعي التاريخي الفعال و تجاوزا للوعي التاريخي المنهجي الذي كان يهدف لتحقيق الموضوعية ، و لهذا فهرمينوطيقا غادامير تبحث في الشروط المساعدة في عملية الفهم ، و خاصة تلك المرتبطة بتاريخانية الفرد كالتراث ، الخرافة ، السلطة و التي تتبلور فيما يمثل الأحكام المسبقة ، الذي سنلمسه من خلال مما يلي :

1- الأحكام المسبقة أساس الفهم :

من الأمور السائدة الحكم على كل واقعة تاريخية انطلاقا من القيم و الأفكار السائدة في عصرها ، و ألا نسقط عليها ما هو سائد في عصرنا من قيم و أفكار لكي نصل إلى فهمها و تأويلها بطريقة صحيحة ، لتحقيق معرفة موضوعية و بالتالي فهي عملية تمر حتما بالابتعاد و التجرد من كل تحيز ذاتي أو رأي مسبق[3]، و هذا ما يمكن أن نلمسه فيما قدمه عصر التنوير من نقد و رفض للتراث (التقاليد) و الخرافة (الأسطورة) و أيضا الأفكار المسبقة و ذلك لدورها السلبي لأنها تقف عائقا أمام العقل و التفكير الموضوعي [4]، و هي نظرة

---

[1] – د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 230.

[2] – بول ريكور ، مرجع سابق ،ص 232.

[3] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،المرجع السابق ،ص 215.

[4] – فاليري ليبين ، فرويد – التحليل النفسي و الفلسفة الغربية المعاصرة ، ترجمة: زياد الملا ، مراجعة:د.تيسير كم نقش، ط1 ، دار الطليعة الجديدة ، دمشق- سوريا ، 1997، ص 179.

تفصل بين الماضي و الحاضر كأنه لا صلة بينهما[1].

حيث أن عصر التنوير كان يرجع الخطأ للأحكام المسبقة التي كان يجب التخلص منها ، و يميز لنا بين نوعين من الأحكام المسبقة ، أحكام مسبقة مصدرها السلطة البشرية و أخرى مصدرها التسرع ، و بهذا كان الهدف هو معرفة التراث بطريقة موضوعية مبنية على العقل كأساس[2] ، فإذا كان الحكم المسبق يعبر على التسرع في إصدار الحكم فالهدف من هذه المحاولة هو وقاية العقل من الخضوع للعادة أي لما هو مألوف و سائد من جهة ، و وقايته من الخضوع للسلطة من جهة أخرى ، و بذلك يجب قبل كل شيء إحداث قطيعة و إزالة هذا العائق قبل البدء في التفكير[3]، و يعود هذا إلى تأثير ديكارت الذي يرى بأن مصدر أخطاء العقل هي الأحكام المسبقة[4].

لقد حاولت النزعة الرومانسية نقد فكر عصر التنوير و من ثمة محاولة رد الاعتبار و تبيين أهمية الخرافة (الأسطورة) و الأحكام المسبقة في عملية الفهم و بلوغ الحقيقة أي بإدراك الجوانب الخفية التي تعبر عنها إلا أن هذا النقد أدى إلى خلق تناقض بين العقل و الخرافة (الأسطورة) ، و مع ذلك تبقى الخرافة مصدرا للمعرفة و حاملة لحقيقة ما[5].

و من ثمة فهدف غادامير من نقد الوعي التاريخي هو ألا يقع في الخطأ نفسه الذي وقعت فيه الرومانسية فرغم محاولتها الرد على فكر عصر التنوير إلا أنها أخفقت في إعادة

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ،ص 216.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص ص 375 ، 376 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , pp 292,293

[3] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 234.

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق ، ص 384. .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 299.

[5] – المصدر نفسه ، ص ص 378 ، 379.

أنظر أيضا:

- Ibid , p 295.

الاعتبار للحكم المسبق و الخرافة و تبيين أهميتهما و هذا ما قاده إلى أن يدعو إلى ضـــرورة هدم الأساس الذي بنيت عليه إشكالية المقابلة بين الذات و الموضوع ، و أن نعيد الاعتبـــار للحكم المسبق بتوضيح أهميته في عملية التأويل حتى لا يكون النقد مجرد رد فعل و نفي لفكر عصر التنوير من دون أساس[1] ، و ذلك لأنه لا يمكن إنكار إمكانية وجود أحكـــام مســـبقة مشروعة يمكن أن توصلنا إلى الحقيقة ، فليس كل حكم مسبق هو بالضرورة على خطإ[2].

و انطلاقا من هذا فما كان يدعو إليه فكر عصر التنوير ــ و هو إحداث قطيعة مـــع الأحكام المسبقة ــ هو في أساسه قائم على حكم مسبق يدعو إلى ضرورة تحرير العقـــل و أن الحكم المسبق يقود دائما للخطإ ، إلا أن هذا العقل يتكون و يبنى في إطار شروط و عوامـــل تاريخية ، و من ثمة فهو خاضع في طريقة عمله إلى هذه الشروط القبلية للفهم[3].

في حين يرى غادامير أن عملية الفهم لا يمكن أن تتم أو أن تتجاوز ما قبل الفهم أو الافتراض المسبق ، و اعتمد في ذلك على ما قدمه هيدغر حول البنية التوقعية أو استباق الفهم لكن بصورة مغايرة و مخالفة لهذا التصور ، إذ يرى أن الفهم المسبق يقوم في أساسه على التراث أو التقاليد التي ينشأ و يعيش في سياقها المؤول ، وهذا ما يدعو إلى ضرورة الاهتمام بالتراث بما في ذلك الفلسفي انطلاقا من أنه يمثل الشروط القبلية المحددة لعملية الفهم من جهة، كما يعبر عن طبيعة الوجود الإنساني من جهة أخرى ، و هذا ما يعطي الإنسان بعده التاريخي، و بهذا فالتيار التأويلي الفلسفي يرمي إلى إزالة التناقض بين التراث و التاريخ[4].

و هذا ما يعطي التراث أهميته في العملية التأويلية في ميدان العلوم الإنسانية ، حيث إننا كائنات تاريخية لها ماض ، و من ثمة لا يمكننا أن ننفصل عن هذا التراث أو أن نتحرر منه

---

[1] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 234.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص ص 382 ، 383.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 298.

[3] – المصدر نفسه ، ص 381.

أنظر أيضا:

- Ibid , p 297.

[4] – فاليري ليبين ، مرجع سابق ، ص 178.

لأننا جزء منه و لا يمكن أن يكون غريبا عنا[1].

و هذا يعني أن الافتراض المسبق الذي كان ينظر إليه كعائق للفهم الموضوعي في عصر التنوير و من ثمة ضرورة التخلي عن كل ما لدينا من أحكام مسبقة ، أعاد إليه غادامير الاعتبار و من ثمة فعاليته في عملية التأويل[2].

كما أنه لا يمكن أن نفصل بين العقل و السلطة لأنهما لا يمكن أن يكونا متعارضين حسب تصور فكر عصر التنوير و يظهر ذلك من خلال سلطة التراث و ما يمارسه من أثر في عملية الفهم[3] ، أي أنه لا يمكن أن ننكر ما للسلطة من أهمية و أنه يمكن أن تكون مصدرا للحقيقة ، حيث إنّ السلطة لا تناقض العقل بالضرورة ، فما يصدر عن السلطة ليس شيئا لا عقلانيا أو اعتباطيا ، و لذلك قد يكون هناك اعتراف بالسلطة فالعلاقة مبنية على أساس معرفي و ليس على أساس الطاعة و الخضوع، و من هذا يستمد التراث سلطته و هو ما دافعت عنه الرومانسية من خلال أن للتراث قدرة على تحديد مواقفنا و سلوكاتنا[4] .

و لهذا فالهرمينوطيقا تبحث في الشروط المساعدة في عملية الفهم ، ومن بين أهم هذه الشروط ما يتعلق بأحكامنا المسبقة و علاقتها بعملية التأويل ، إذ يميز غادامير بين نوعين من الأحكام المسبقة : أحكام مسبقة سابقة لأوانها مما يجعلها عائقا أمام عملية الفهم ، و الأحكام المسبقة كشرط لعملية الفهم ، كما يقودنا هذا إلى شرط آخر و هو أهمية التراث كعامل من عوامل الفهم[5] ، كما أن هذه الأحكام المسبقة التي تسيطر على عملية الفهم لا نتحكم فيها كما نشاء ، إذ لا يمكننا أن نميز مبدئيا بين ما هو خصب مساعد على الفهم و ما هو عقيم

---

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 288.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 303.

[2] – محمد شوقي الزين ، مرجع سابق ، ص 39.

[3] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 238.

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق ، ص ص 385 – 387.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , pp 300,301.

[5] – نبيهة قارة ، مرجع سابق ، ص 56.

و عائق يؤدي إلى سوء الفهم [1]

و بذلك ليس هناك تناقض بين الحكم المسبق و العقل ، و ذلك لأنه يمثل عاملا جوهريا في عملية الفهم و يعبر عن الطبيعة المتناهية تاريخيا للإنسان ، فمن خلال التمييز بين أحكام مسبقة مؤسسة و أخرى غير مؤسسة ، نرى بأنه من الصعب رد الاعتبار إلى حكم مسبق متسرع لأنه غير مؤسس ، فإنه يمكن رد الاعتبار إلى حكم مسبق هدفه وقاية العقل أي أنه مؤسس و يجعلنا نفهم حقيقة الشيء و أسسه[2] .

و يرى غادامير أيضا ضرورة الاهتمام بالخرافة لأهميتها في عملية الفهم ، فإذا كانت الخرافة تعبر عما قبل التفكير المنطقي أي ما قبل العقل و المنطق ، فمع ذلك لا يمكن استبعادها كشرط أساسي في هذه العملية ، و بذلك فالتأويلية الفلسفية عملت على إعادة الاعتبار للتراث و الأحكام المسبقة و الخرافة لفهم الوجود الإنساني و تاريخيته ، من حيث إن الإنسان ذات مساهمة في هذا التراث من جهة و خاضع له من جهة ثانية و هذا ما يعطيه بعده التاريخي[3].

فنحن لا ننفصل عن حاضرنا لفهم الماضي ومعنى أي عمل لا يمكن أن يدرك في حدوده الذاتية فقط، بل لا يمكن أن يتم إلا بناء على ما يوجه إليه من أسئلة في الحاضر، و عملية الفهم لا تنفصل عن رؤيتنا أو تصورنا للمستقبل، و بهذا فالفهم عملية تاريخية متصلة الحلقات ففهم الماضي يتحدد من موقفنا في الحاضر، و هذا ما جعل غادامير يؤكد على أهمية الأحكام المسبقة في عملية التأويل انطلاقا من أن عملية الفهم بنية تاريخية و التي هي ضرورية حتى في بناء المعرفة العلمية التي تؤسس على الماضي و انطلاقا من تصور المستقبل[4].

أي أنه قبل كل عملية تأويل أي استخراج المعنى من النص مثلا هناك شروط قبلية تضع النص في سياق معين ، فالافتراض المسبق هو وضع الوعي المتجه للنص في سياق تاريخي

---

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 405.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 317.

[2] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 238

[3]– فاليري ليبين ، مرجع سابق ، ص 179.

[4] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 217.

و لغوي خاص ، فكل عملية للفهم أو التأويل تتجه من القارئ إلى المقروء تخضع لعامل التاريخ و اللغة كعوامل مساعدة لفهم المعنى ، فالحكم المسبق يعبر عما هو قبلي في عملية الفهم و يعبر أيضا عن مدى انصهار الآفاق بين ما هو راهن و ما هو ماض[1].

و بذلك يخضع المؤول في فهم النص إلى تاريخيته الخاصة فهو خاضع في هذه العملية إلى الحاضر الذي هو جزء منه و إلى الماضي الذي يريد أن يؤوله ، أي أنه لا يوجد موضوع تاريخي منفصل عن الذات المؤولة و هذا يعني أن فهم النص لا يكون إلا إذا كان يفهم كل مرة بصورة جديدة ، و لهذا فالدعوى إلى الابتعاد عن الذاتية و الأحكام المسبقة و الحكم على الماضي من منطلقات عصرنا و الأخذ بمعطيات العصر الماضي لبناء معرفة تاريخية موضوعية دعوة خاطئة [2].

هذا البعد الزماني الماضي و الحاضر و المستقبل عملية شاملة في كل فهم سواء كان علميا أو غير علمي و هذا ما يعطي للأحكام المسبقة قيمة و أهمية إذ أنها تستمد أولا من التراث أي من أفق الذات الذي يحدد طريقة تفكيرها ، و ثانيا من الشيء الذي يواجهها، فعملية الفهم عملية جدلية تعبر عن التفاعل الذي يتم من جهة بين الفهم الذاتي للشخص و الذي هو نتيجة للموقف الراهن ، و المحددات المسبقة في التاريخ و التراث و من جهة ثانية بين الشيء الذي يواجهه ، يجب علينا أن نميز بين الأحكام المسبقة الخصبة و غير الخصبة التي تكون عائقا أمام التفكير ، ليس هناك تناقض بين العقل و التراث فالعقل هو نتاج التراث و هو الذي يزود العقل بذلك الجانب من الواقع و التاريخ الذي سيعمل معه [3] .

هذا ما يؤدي إلى استحالة وجود تفسير صحيح واحد ثابت و مطلق ففهم أي نص و إدراك معناه يتوقف على علاقته بالحاضر أي بالموقف التأويلي الراهن، هذا لا يعني أن الذات يمكنها أن تفرض ما تشاء على النص دون أن يكون ذا صلة به، بل هذا يؤكد على عدم ثبات المعنى لأنه مرتبط بأفق الذات أي بتاريخيتها ، إن هذا الجدل القائم بين الحاضر و الماضي هو أساس العملية التأويلية[4]، و بذلك تتعدد معاني النص تبعا لتعدد الذوات أي تتعدد الحقيقة

[1] – محمد شوقي الزين ، مرجع سابق ، ص 39.

[2] – د.عادل مصطفى ، صوت الأعماق:قراءات و دراسات في الفلسفة و النفس ،مرجع سابق ،ص ص 374 ، 375.

[3] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ،ص 218.

[4] – المرجع نفسه ، ص 219.

و تختلف بتعدد الوجود الإنساني[1].

فليس هناك قراءة موضوعية كما تصور ذلك شلايرماخر و دلتاي ، كما أنه ليس هناك ذات قارئة أحسن من ذات أخرى أو قراءة نهائية و إنما كل ذات تقرأ انطلاقا من تاريخيتها ، و بهذا هناك شك في إمكانية معرفة القارئ أفضل من معرفة المؤلف لنفسه ، كما أن تأويلاتنا تصبح جزءا من التاريخ[2].

2- الدائرة التأويلية و الأحكام المسبقة :

لقد كان لمفهوم الدائرة الهرمينوطيقية دورا أساسيا في عملية الفهم ، إذ نلمس مع شلايرماخر أهميتها من خلال علاقة الجزء بالكل و كانت في جوهرها علاقة شكلية ، ثم تغيرت مع هيدغر إذ منحها صبغة وجودية ، إذ فهم نص ما يتغير بصورة دائمة و مستمرة انطلاقا من الفهم المسبق أي الحركة التوقعية للمعنى ، و بذلك فالدائرة الهرمينوطيقية ليست جانبا شكليا ، كما أنها ليست من طبيعة ذاتية أو من طبيعة موضوعية بل هي تعبير عن التفاعل الذي يتم بين التراث و المؤول لفهم المعنى ، فنحن نتوقع معنى النص انطلاقا من علاقتنا السابقة بالموضوع[3].

فالأخذ بالتراث كأساس في عملية التأويل ينعكس على مفهوم الدائرة التأويلية ، إذ يؤدي ذلك إلى تجاوز النظرة التقليدية القائمة على الصراع بين ما هو ذاتي و ما هو موضوعي في تفسيرها ، و بذلك فهي سوف تعبر على أن الفهم يقوم على تفاعل التراث و المؤول ، و هذا يعني أن التأويلية الفلسفية تتوجه للدراسة التاريخية لأنها تحكم الوجود و عملية الفهم[4].

و بذلك فالدائرة التأويلية عند غادامير تقوم في أساسها على ما لدى الذات من معرفة أو أحكام مسبقة و لهذا فهي تضع حدودا ذاتية أثناء قراءتها للنص، و هذا ما ينعكس على فهم نص ما لأنه فهم قائم على توقعات أو إسقاطات الذات ، و بذلك فالذات لا تفهم إلا ما

---

[1] – عمارة ناصر، مرجع سابق ، ص 34 .

[2]– دايفيد جاسبر، مرجع سابق ، ص 151 .

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،مصدر سابق ، ص ص 402 ، 403 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , pp 314-316

[4] – فاليري ليبين ، مرجع سابق ، ص 178.

تسمح به لها مؤهلاتها أو أحكامها المسبقة ، إلا أن هذه الإسقاطات تكون موضع مراجعة مستمرة و دائمة انطلاقا من تجددها تبعا للموقف أو السياق ، مما يؤدي إلى ظهور عدة إسقاطات و التي ستساعد في وضوح معنى النص و تبيين ارتباط الرموز بالعالم[1] ، و أن تكون الذات خاضعة لتاريخيتها هو ابتعاد عن المعرفة الذاتية و ذلك لأن كل معرفة بالذات هي وليدة التاريخ[2].

و بما أن العالم يتجاوز حدود الرموز التي تعبر بها الذات عنه ، فنحن بحاجة إلى فهم مسبق و مراجعة دائمة لهذا الفهم المسبق لكي نفهم العالم ، و هذا تعبير عن الحوار الذي ينشأ بين القارئ و النص لفحص منشإ المعاني المسبقة الذاتية و مدى صحتها و هذه العملية هي عملية الفهم و التأويل[3].

3- المسافة الزمنية و التأويل:

إنّ العملية التأويلية تقوم في جوهرها على جانبين متناقضين أي بين ما هو مألوف و ما هو غريب فالعملية التأويلية في حقيقتها تقوم في المابين[4] ، فالوعي التاريخي يرتبط ارتباطا وثيقا عند غادامير بمفهوم المسافة التاريخية أو الزمنية و التي تعتبر عاملا ضروريا لتحقيق ذلك الوعي، و هذا يعبر عمّا كان ينتقده أي فكرة المباعدة التي شيدها المنهج بين الذات و الموضوع من خلال أن هذه المسافة تمنع من الالتحام بالماضي ، و بذلك فأثر التاريخ و فعاليته تظهر من خلال هذا الربط بين ما هو حاضر و ما هو ماض لتحديد العلاقة بينهما ، و ذلك لأنه لا يمكننا أن نفهم الحاضر إلا من خلال الماضي كسبب له[5].

فالعملية التأويلية هدفها هو تجاوز الطابع غير المألوف لما نريد أن نفهمه و تجاوز حالة الانقطاع و الاغتراب بين المؤول و ما يريد أن يفهمه ، و من ثمة تجاوز هذه المسافة الفاصلة

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق ، ص 12.

[2] – روديجر بوبنر ، مرجع سابق ، ص 86.

[3] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، المرجع السابق ، ص 13.

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 404.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 317.

[5] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 240.

أو المسافة الزمنية التي هي السبب فيما تعيشه الذات من اغتراب و عدم ألفة ، و لتحقيق ذلك يجب على الذات الوقوف في التاريخ و إدراك فكرة التاريخ المتصل التأثير ، فالتاريخ وعي يتم من خلال معايشتنا له و معاناتنا الداخلية و هذا ما يجعلنا جزءا منه[1].

إن الاختلاف الذي يتولد بين المؤلف و المؤول هو وليد المسافة الزمنية و من الصعب تجاوزه و لهذا ما كان يرمي إليه شلايرماخر و هو فهم المؤلف أحسن مما فهم نفسه أي هو إعادة بناء للإنتاج انطلاقا من الوقوف على الجانب النفسي للمؤلف من خلال التأويل السيكولوجي و هو ليس ما تهدف إليه عملية التأويل ، ذلك لأن الفهم ينطلق من معطيات كل عصر و التراث الذي يَتَمَثَّلُه و هذا ما يجعل المعنى شيئا نسبيا ، و لهذا فمعنى النص يتجاوز مؤلفه ، مما يترتب عليه أن الفهم ليس هو إعادة إنتاج للمعنى بل هو فعالية إنتاجية يعبر على الفهم بطريقة مختلفة[2] .

إن المسافة الزمنية هي التي تساعدنا في التمييز بين ما هو جوهري و ما هو غير جوهري مما يسمح تدريجيا لانكشاف ما كان غير ظاهر في المعنى حتى يصبح واضحا ، و من ايجابياتها أنها تجعلنا نميز أيضا بين الفروض المسبقة العقيمة و الخصبة التي تجعل فهمنا صحيحا ، فبمرور الزمن يمكننا إدراك معنى النص تدريجيا فتظهر دلالته الحقيقية و تخاطبنا في الحاضر[3]، و بذلك فهي التي تساعد على ظهور المعنى الحقيقي للنص و الذي يتجدد باستمرار مما يجعله عملية لا متناهية من خلال إزالة أسباب الخطإ و العوائق التي تحجب المعنى ، و هذا ما يحدد أهمية الأحكام المسبقة الضرورية و الخصبة عمّا هي غير ضرورية و عقيمة[4] .

---

[1] – روديجر بوبنر ، مرجع سابق ، ص 85.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،مصدر سابق ، ص ص 405 ، 406.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 317,318.

[3] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 220.

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق ،ص 408.

أنظر أيضا :

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 320.

ثالثا- الجدل الهرمينوطيقي :

إنّ المسافة الزمنية يترتب عنها تفاعل و توتر بين الذات المؤولة و الآخر و هذا ينعكس على العملية التأويلية بصورة جدلية ، و هذا الطابع الجدلي نتيجة الرفض المزدوج الذي يقوم على رفض النظرة الموضوعية التي ترى بأن فهم الآخر يمر ضرورة من خلال تحييد ما هو خاص بالذات ، و رفض للمعرفة المطلقة التي ترى بأن ما هو تاريخي يفهم في أفقه الوحيد و يبقى ثابتا ، و لا يمكن تحقيق ذلك إلا من خلال انصهار الآفاق[1] ، كما أن الجدل يرتبط ارتبطا وثيقا بفن طرح السؤال مما يفتح المجال أمام حوار حقيقي و هذا يقودنا إلى المنطق الذي يسير بنية السؤال و الجواب[2] .

1- انصهار الآفاق :

إنّ انصهار الآفاق يعني أننا لا نوجد داخل آفاق مغلقة و ذلك لأن الذات لها القدرة لأن تنتقل إلى ثقافة و تراث و وجهة نظر الآخر و لا يوجد أفق واحد ما دام هناك تفاعل و توتر بين الآخر و ما يخص الذات ، و الأفق الوحيد الذي يمكن أن يكون هو الذي يمكن أن يجمع وجهات النظر المختلفة[3].

فالأفق من حيث المفهوم يعبر عن مدى أو مجال الرؤية من نقطة معينة و بذلك فهو إما أن يعبر عن مجال للرؤية ضيق أو عن مجال واسع[4]، و بذلك يمكن القول أن لكل من الذات أو القارئ و الآخر أو النص أفقه الخاص، فالقارئ لا ينظر إلى النص إلا من خلال حدوده و مؤهلاته و مرجعياته التي لا يستطيع تجاوزها ، كما أن للنص أفقه الخاص انطلاقا من

---

[1] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص241.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ،ص 488.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 390.

[3] – بول ريكور ، المرجع السابق ، ص241.

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،المصدر السابق ، ص 412.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 324.

الظروف المحيطة به أثناء كتابته من حيث هو بنية رمزية قصدية و الفهم لا يتم إلا بانصهار أفق القارئ مع أفق النص تاريخيا[1].

فالذات مقيدة بأفقها الخاص الذي لا تستطيع أن تتجاوزه في عملية الفهم و في مقابل الذات أيضا النص له أفقه الخاص الذي أنتجه ، و بذلك فهو التقاء بين أفقين أفق الذات و أفق النص، و منه فكل قراءة هي تأويل من خلال دخول تاريخية الذات القارئة في تاريخية النص المقروء ، و هذا يعني أن كل قراءة هي قراءة تاريخية و بذلك ليس هناك معنى مطلق و دائم بل هناك معنى وجودي[2] ، فالوعي التأويلي يعبر عن دور التراث و انصهار الآفاق بين الماضي و الحاضر و بذلك فهو يساعد على فهم حاضرنا ، مما يعني التعايش بين الماضي و الحاضر[3].

فهذا الحوار بين الماضي و الحاضر يطرح نفس القضايا التي طرحتها الحقبة التاريخية التي نرمي لفهمها وبذلك فإعادة بناء السؤال الذي يجيب عليه النص أو الفعل التاريخي ليست عملية مغلقة و ذلك لأنه تتم مقارنة أفق المعنى الخاص بالنص أو الفعل التاريخي بأفق الذات ، لا تتم عملية التأويل بتجرد الذات من أفقها الخاص لأن هذا الأفق يتوسع من خلال اندماجه بالأفق الخاص بالنص أو الفعل التاريخي و التأويل هو الوقوف على التراث الذي يتحدث في النص و انصهار الأفقين يتم من خلال الجدل القائم في السؤال و الجواب ، و ما يساعد في هذا الالتحام ما هو عام و شامل في الوجود ، و هذا الذي يؤدي إلى إضاءة الأفق الخاص بالذات انطلاقا من أفق النص مما يساعد على فهم الذات و هذا يجعلها لحظة انكشاف أنطولوجي ، و يترتب على هذا إدراك أن هناك ما لا نعرفه و أن الأشياء ليست كما كنا نعتقد[4]، أي أن بنية السؤال ليست مطلقة و مغلقة و ذلك لأن الوعي التاريخي ينطلق من أن أفق المعنى و السياق الذي أنتج النص ليتم ربطه بالأفق الخاص بالذات ، و بذلك توسع الذات من أفقها من خلال دمج الأفقين أي من خلال جدل السؤال و الجواب[5].

فالوعي التاريخي لا يتقيد بأفق معين أي أنه ليس هناك مجال للحديث عن أفق مغلق

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 13.

[2]- د.عادل مصطفى ، صوت الأعماق: قراءات و دراسات في الفلسفة و النفس ، مرجع سابق ، ص 375 .

[3]– محمد شوقي الزين ، مرجع سابق ، ص 42 .

[4] – د.عادل مصطفى ، صوت الأعماق: قراءات و دراسات في الفلسفة و النفس ،المرجع السابق ، ص 376 .

[5] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،المرجع السابق ، ص 239.

للنص ، فالأفق هو الذي يعطينا مجال الحركة الضروري لتحقيق الفهم كما أنه مجال يتحرك معنا ، و لذلك فانصهار الآفاق أي أفق القارئ و أفق النص يكون أفقا واحدا لعملية الفهم ، كما أننا عندما ننتقل لأفق الآخر يساعدنا هذا على معرفة الآخر في غيريته و لا يعني ذلك أننا سوف نتجاهل ذاتنا و أفقها الخاص ، و هذا ما يجعل رؤيتنا تتسع من خلال جمع الأفقين[1].

و لهذا فمن المستحيل إعادة بناء المعنى التاريخي أو المعنى الأصلي للنص ، و ذلك لأن النص نزع من سياقه الأصلي و وضع في سياق غريب عنه [2] ، و ذلك أن فكرة الحكم المسبق تأخذ أهميتها و دورها من خلال انصهار الآفاق إذ يمثل الحكم المسبق أفق الذات في الحاضر و تناهيها و بالتالي انفتاحها على الماضي أو البعيد ، و هذه العلاقة بين ما يخص الذات و ما يخص الآخر تعطي للحكم المسبق وظيفته الجدلية فانتقال الذات إلى الآخر و هو إضافة ما لديها من أحكام مسبقة أي إضفاء لأفقها على الآخر مما يولد توترا و حوارا بين الآخر أو النص الذي هو من الماضي و وجهة نظر القارئ أو الذات[3].

2- منطق السؤال و الجواب :

إنّ انصهار الآفاق يجعل التراث ينخرط في الحاضر من خلال قراءتنا للنص ، مما يعني أن عملية الفهم هي حوار ينشأ بين القارئ و المقروء أو بين الذات و النص ، فالحوار يعبر عن الاهتمام بالآخر و الاتصال به لفهم ما يقوله أو ما يعبر عنه أي فهم النص و ليس الفرد ، و بذلك فالحوار هو تقييم للآراء في ضوء التحام الآراء للفحص و المجاوزة، فالفهم هو تفاهم بالدرجة الأولى ، و الاتفاق ضرب من ضروب الفهم التأويلي ، الفهم هو وجود مع الآخر من خلال التواصل الذاتي لاستخراج المعنى من خلال آفاق الذات و آفاق الآخر[4].

و بذلك يؤكد غادامير أن النص الذي نقابله لا ينبغي أن ننظر إليه على أنه تعبير من تعبيرات الحياة على حد تعبير دلتاي ، ذلك أن للنص مضمونا بغض النظر عمّن قاله ، كما

---

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،مصدر سابق ، ص 415.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , pp 326 , 327.

[2] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 15.

[3] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 242.

[4] – محمد شوقي الزين ، مرجع سابق ، ص ص40 ، 41 .

أن المقابلة بين **أنا** و **أنت** لا تعني علاقة بين شخص القارئ و شخص قائل النص ، ذلك أن المتحدث هنا النص و ليس الشخص و هذا ما يعني أن ننفتح على النص و نسمح له بالتكلم من حيث هو ذات لا موضوع، و بهذا فالعلاقة التي تجمع **أنا** و **أنت** أي بين القارئ و النص و ليس مؤلف النص هي علاقة جدلية أو حوارية ، و التي تقوم في بنيتها الأساسية على سؤال و جواب مما يعني أنه ثمة سؤال يطرحه كل من القارئ و النص على الآخر[1].

فالتقاء أفق القارئ بأفق النص هو التقاء أفق الحاضر بالماضي بناءا على منطق السؤال و الجواب ، مما يولد حوارا حول موضوع النص لفهم السؤال الذي أراد أن يجيب عنه، و هذا يعني أن الفهم التأويلي ليس هو إعادة بناء السياق التاريخي للنص بل هو حوار مع التراث[2] .

إذن فالطبيعة الجدلية للخبرة يمكن أن تظهر من خلال بنية التساؤل ، و التي تعبر عن محدودية الإنسان و تناهيه تاريخيا ، و ذلك لأن هذه البنية ذات طبيعة سلبية لأنها توقف الذات عن جهلها و عدم معرفتها لحقيقة الشيء ، و السلب الحقيقي يظهر من خلال السؤال الأصيل أي هو السؤال الذي يجعل الذات تقيم في العراء و ذلك لأنه ليس لديها جواب محدد أي يوقفها عن جهلها و بالتالي يصبح السؤال مفتوحا لم يتم تحديد جوابه بعد[3].

فطرح السؤال يؤدي إلى انفتاح الشيء لأن الجواب لم يحدد بعد ، و خير تعبير عن هذه العلاقة بين السؤال و الجواب هو ما نلمسه في المحاورات الأفلاطونية التي نميز من خلالها بين حوار أصيل و آخر غير أصيل ، أي التمييز بين من يدخل الحوار من أجل أن يثبت صحة ما لديه من معرفة و بالتالي أنه يمتلك الحقيقة و بين حوار يُدْرَك من خلاله أنه لا يعرف شيئا، و بالتالي فهذه العلاقة بين السؤال و الجواب هي علاقة بين المعرفة و الجهل[4] ، فالجدل هو تمسك بالرأي المدافع عنه بينما الحوار هو اختبار للرأي من خلال موضوع الحوار ، و موضوع الحوار هو التراث (الموروث) أي حوار بين المؤول و النص ، و كلاهما يوجه

---

[1] –د.عادل مصطفى،مدخل إلى الهرمنيوطيقا:نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق،ص ص234،235.

[2] – د.عادل مصطفى ، صوت الأعماق: قراءات و دراسات في الفلسفة و النفس ،مرجع سابق ، ص 376 .

[3] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،المرجع السابق ،ص 236.

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،مصدر سابق ، ص 484.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 386.

سؤالا للآخر[1]، فالحوار تعبير عن مساءلة تنشأ بين القارئ و النص، و من ثمة فالحوار هو حوار بين أفق التراث الذي يخلق لحظة السلب التي هي حياة الجدل و حياة التساؤل[2] .

من هنا فالتجربة التأويلية القائمة على السؤال و الجواب تعبر عن حوار ، المحاور فيه هو النص أي أن الذات تحمل النص على الكلام ، من خلال السؤال المرتبط بالجواب المتوقع في النص [3]، فالهدف من الجدل هو أن يعبر الشيء عن نفسه، و بذلك فهو يتجاوز حدود المنهج الذي يعبر عن المساءلة الأحادية الجانب أي من جانب الذات فقط فإن التأويل الجدلي يعبر عن انفتاح الذات على الشيء و الاستماع إلى ما يمكن أن يطرحه من أسئلة أي أن تصبح الذات هي المسؤولة لا السائلة، بهذا فقط يمكن للشيء أن يكشف عن نفسه و عن الوجود الخاص[4] .

و منه فالذات لا تمتلك النص أي بالنظر إليه كموضوع خاضع لإرادة الذات بل هي تندمج في النص لكي تصغي لما يقوله النص ، لفك الرموز و تحرير ما هو مختف أو ما هو غير مُصرَّح به، و بذلك فتح حوار أصيل مع النص قائم على المساءلة لجعل النص يعبر عما فيه ، و هذا يعني أن النص موجود يقول شيئا ما ، وبذلك فهو يطرح بدوره سؤالا على المؤول ، فهم النص هو فهم السؤال و هو ما ينتج الأفق التأويلي ، و قد تتعدد الإجابات و من ثمة التأويلات التي تبني عالم النص الخاص و وجوده ، و الحوار هو جعل النص يقول شيئا عن نفسه و بذلك تنفتح الذات على نفسها من خلال الفهم و تكتشف ماهيتها و هي تتجه نحو النص[5].

و السؤال الأصيل هو الإقامة في العراء لعدم تحديد الإجابة ، لأن السؤال الحقيقي يتطلب الانفتاح و بدون ذلك يبقى سؤالا زائفا و لا يمكن بلوغ ذلك إلا بالانغمار في

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق ، ص238.

[2] – المرجع نفسه ، ص 197.

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،مصدر سابق ، ص ص 500 ، 501.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 401.

[4] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير ، المرجع السابق ، ص 198.

[5]- عمارة ناصر، مرجع سابق ، ص ص 32، 33 .

الموضوع نفسه، مما يعني أن الحوار ما هو إلا جدل يرمي إلى اختبار ما لدى الذات من أجوبة، و الحوار سيقود إلى اتجاهات متشعبة و غير متوقعة[1].

و بناء على هذا فالسؤال الذي غايته الفهم يبحث دائما عمّا وراء ما يقال ، أي أننا نبحث عمّا هو خفي في النص و ليس ما هو مصرح به ، و معنى النص لا يدرك إلا بإدراك أفق السؤال الذي تترتب عنه إجابات ممكنة و متعددة[2].

و بفضل الانفتاح يمكن للذات أن تميز بين سؤال زائف (ظاهري) و سؤال أصيل ، فالسؤال الزائف سؤال بلا موضوع و ليس هدفه المعرفة، أما السؤال الأصيل فهو هادف له موضوع يرمي إلى الفهم لأنه يشعرنا بجهلنا عندئذ يصبح سؤالا مفتوحا يبقى أن انفتاحه ليس مطلقا ، و بذلك فالسؤال المفتوح يشعرنا بجهلنا من جهة و يضع لنا الحدود التي تكون الإجابة في إطارها من جهة أخرى و هذا ما يجعل انفتاحه غير مطلق ، و للظفر بالسؤال الصحيح يجب الانغمار في الموضوع و بذلك فالحوار هو أساس هذه العملية و هو نقيض الجدل[3].

من خلال ذلك أي بعد فهم النص انطلاقا من السؤال الذي يجيب عنه و البحث عن أجوبة أخرى ممكنة يبقى المعنى أمرا نسبيا ، لأن من طبيعة الظاهرة الإنسانية أن لها جانبا ظاهرا و آخر باطنا و هذا نظرا لطبيعتها القصدية الهادفة ، و بذلك فهي في حقيقتها ليس كما تظهر عليه دائما [4].

رابعا- مهمة الهرمينوطيقا :

مهمة الهرمينوطيقا في أساسها فهم النص و ليس فهم المؤلف كما تصور ذلك شلايرماخر ، ففهم النص لا يتم لأنه تنشأ علاقة بين القارئ و المؤلف بل للاشتراك في الموضوع الذي يقدمه النص ، و بذلك فالقارئ لا يخرج من عالمه لينتقل إلى عالم النص بل

---

[1] – د.عادل مصطفى ، صوت الأعماق: قراءات و دراسات في الفلسفة و النفس ، مرجع سابق ، ص 377.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،مصدر سابق ، ص ص 491 ، 492.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 393.

[3] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 237.

[4] – المرجع نفسه ، ص 239.

يدع النص يخاطبه و هو في عالمه الحاضر و هذا ما يجعل من النص يصبح حاضرا ، و الفهم هو أن يضع المرء نفسه في التراث ثم في الحديث الذي ينقله التراث إليه ، الفهم مشاركة في تيار التراث أين يمتزج الماضي بالحاضر ، فلا ذاتية المؤلف و لا ذاتية القارئ هي النقطة المرجعية الحقيقية ، و إنما النقطة المرجعية هي المعنى التاريخي نفسه بالنسبة لنا في الزمن الحاضر [1].

و بذلك فمهمة الهرمينوطيقا أن تخرج النص من اغترابه الذي هو وليد النظرة الشكلية الثابتة ، و تجعله حيا من خلال ربطه بالحاضر من خلال الحوار القائم على منطق السؤال و الجواب ، و بذلك فالتأويل هو محاولة الإجابة على السؤال الذي يطرحه علينا النص ، و فهم النص هو فهم للسؤال ، و هذا لا يتحقق إلا بفهم أفق المعنى أو أفق التساؤل الذي يمكن من خلاله تحديد المعنى ، و النص هو جواب عن سؤال يطرحه موضوع النص و ليس المؤول[2].

يرى غادامير رغم أهمية إعادة بناء العالم الخاص بالنص للفهم إلا أنها ليست هي الغاية الأساسية لعملية التأويل أو المفتاح الأساسي لعملية الفهم ، و ذلك لأن معنى النص يتوقف على الأسئلة التي نطرحها في الحاضر ، و بالتالي ليست مهمة الهرمينوطيقا هو استعادة هذا الماضي بل هو دمج الحاضر مع الماضي[3].

لقد قامت التأويلية في ميدان اللاهوت و القانون على ثلاثة أسس متكاملة تمثلت في الفهم ، التأويل ، و أخيرا التطبيق ، و هذا ما لا نجده في التأويلية المتأخرة[4] ، فالتطبيق هو أن نربط معنى النص بوقائع الماضي ، و هذا ما ساد كما ذكرنا في التأويل اللاهوتي و القانوني ، إذ تقوم عملية التأويل في كلتا الحالتين على فهم النص و إدراك معناه العام ثم تطبيقه على الحالات الجزئية الراهنة لنرى ما يمكن أن يقدمه

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 221.

[2] – المرجع نفسه ، ص 238.

[3] – المرجع نفسه ، ص 222.

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 418.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 329.

من معان[1] ، و لهذا يمكننا تجاوز وجهة نظر الرومانسية بأن نعدّ التطبيق جزءا لا يتجـــزأ مـــن عملية الفهم و التأويل[2].

و بذلك يعتمد غادامير في تبيين أهمية الجانب العملي أو التطبيقي في التأويل بالرجوع إلى التأويل اللاهوتي و القانوني ، إذ يبدأ من فهم النص بصورته عقلية نظرية ثم ينتقل إلى تطبيقه على الواقع العملي أي على السلوك الجزئي ، و بذلك فالذات يمكن أن تطبق ما فهمته فعلا في حاضرها[3].

و من كون أن الفهم هو عملية تاريخية لا تتم إلا من خلال انصهار أفق القارئ مـــع أفق النص ، ففهم النص يتوقف على الحالة الراهنة التي يرتبط بها ، و هذا ما يعطيه معنى متغيرا باستمرار [4] ، و لذا يرى غادامير أن عملية الفهم ، تقوم على تطبيق النص المراد فهمه علـــى الموقف الراهن أي أن تربط النص بالزمن، و هذا من إيجابيات التأويل اللاهوتي و القـــانوني ، و بذلك فالهرمينوطيقا هي فهم تأويل و تطبيق ، و هذا ما يجعل من الفهم الهرمينوطيقي أمـــرا عمليا في جوهره ، أن تفهم نصا هو أن ترى علاقته بالتطبيق أي العمل (براكسيس)[5]، فهم النص يمر حتما بالتطبيق والتأويل وسيلة من خلالها نتجاوز المسافة والفاصل الموجود بين النص و الموقف الحالي[6].

كما يقدم التأويل اللاهوتي و القانوني الكيفية التي بها نكيف تفكيرنا تبعا للتفكير القائم في النص ، و هذا ما يعني عدم إخضاع النص للذات بل بالعكس خضوع الذات لسلطة

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ،ص 222.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،مصدر سابق ، ص 419.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 330.

[3]- روديجر بوبنر ، مرجع سابق ، ص84 .

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،المصدر السابق ، ص 420.

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 331.

[5] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، المرجع السابق ،ص 223.

[6] – المرجع نفسه ، ص 224.

النص ففي الموقف التأويلي لا يجب التسليم تسليما مطلقا بفروضنا المسبقة و عدم الشك فيها مما يجعلها المنطلق الأساسي في فهم العالم ، بل يجب أن تكون هذه الفروض موضع فحص و أن تكون خاضعة لحكم النص ، و أن يكشف النص عن معناه كما هو ، و إلى جانب هذا يجب أن يرى النص في ضوء الحاضر، و أن يجسد معنى النص في الحاضر ، و من خلال تفاعل الأفقين و التحامهما يمكن للمؤول أن يسمع السؤال الذي شغل النص و الذي أدى إلى وجوده[1].

مما سبق يتبن لنا أن العملية التأويلية عند غادامير تقوم في جوهرها على الوعي التاريخي الفعال ، الذي يمثل رد فعل على الوعي التاريخي الذي انتشر في ميدان العلوم الإنسانية نتيجة تأثير المدرسة التاريخية و نظرتها المنهجية من خلال استبعاد الذات بمبرر الموضوعية من جهة ، كما يعود ذلك أيضا إلى دلتاي و الذي لم تخرج محاولته عن الإطار المعرفي الهادف إلى تحقيق الموضوعية لكن بمنهجية تتماشى مع الظاهرة الإنسانية ، و بذلك فالوعي التاريخي الفعال هو وعي يرتكز في أساسه على ما هو ذاتي كمنطلق في تفاعله مع التراث .

هذا ما يحدد الشروط الضرورية لعملية الفهم التي لا يمكن أن تقوم إلا على تاريخانية الفرد أي على ماضي هذا الفرد و إرثه الثقافي و الذي يتجسد في دور كل من التراث ، الخرافة ، السلطة و الأحكام المسبقة ، و التي تمثل الشروط القبلية لكل فهم و من ثمة العملية التأويلية ، و هذا ما يحدد معنى الدائرة التأويلية و القائمة في أساسها على التفاعل بين أحكامنا المسبقة و ما نريد أن نفهمه من نص أو عمل فني و الذي له تاريخانيته الخاصة ، و هذا ما يحدد مفهوم المسافة الزمنية و أهميتها في العملية التأويلية.

إن مفهوم المسافة الزمنية هو الذي يعبر عن التفاعل و الجدل الذي ينشأ بين الذات و الأثر من خلال فكرة انصهار الآفاق التي تولد مشاركة و تفاهما لبلوغ المعنى ، مما يعني أننا لا نتعامل مع الأثر كموضوع في مقابل الذات كما هو متصور في النظرة المنهجية ، و هذا لا يمكن أن يتم إلا من خلال منطق السؤال و الجواب و الذي يفتح أفق الحوار بين الذات و الأثر و الذي يعبر في مضمونه على الجهل و عدم امتلاك المعنى ، كما أن منطق السؤال و الجواب غايته هو البحث من خلال ما هو مصرح به عمّا هو غير مصرح به.

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق، ص 225.

مما يجعلنا ننتهي إلى مهمة الهرمينوطيقا التي تنحصر في فهم الأثر و لـــيس في فهـــم المؤلف ، من خلال تحديد شروط الفهم و التأويل ، و هذا ما يقودنا إلى أهميـــة التطبيـــق في العملية التأويلية و ذلك من خلال الربط بين الماضي و حالتنا الراهنة المصاحبة لعملية الفهم.

الفصل الثالث : التأويل و اللغة

أولا- طبيعة اللغة

ثانيا- اللغة وسيط التجربة التأويلية

ثالثا- الطابع الشمولي للتأويلية

انصب بحث غادامير في مسألة اللغة في جوهره كما هو الحال في العملية التأويلية في الفن و التاريخ ، بداية بنقد النظرة السائدة للغة و خاصة النظرة الأداتية ، مما أدى به إلى إعادة النظر في طبيعة اللغة ، من حيث إنها الوسيط الذي يحمل العملية التأويلية و هذا ما يعطيها صبغة الشمولية .

أولا- طبيعة اللغة:

رغم قدم مشكلة طبيعة اللغة و أصلها ، لازالت تثير الكثير من التساؤلات و خاصة في الفلسفة المعاصرة التي أخذت معها أبعادا جديدة و مغايرة لما كان مطروحا من أفكار و رؤى، و هذا ما حاول أن يبينه غادامير من خلال فلسفته التأويلية:

1- الطبيعة غير الأداتية للغة :

يرمي غادامير من وراء بحثه في اللغة و علاقتها بالفهم و التأويل إلى رفض و تجاوز الأطروحة القائلة بأن اللغة هي مجرد أداة للفكر ، أي أنها مجرد وسيلة نعبر بها عما يختلجنا و من ثمة إيصالها للآخرين فما هي إلا وسيلة للتواصل[1]، فالعلامة اللغوية من المنظور الأداتي هي أداة و وسيلة يلجأ إليها العقل لكي يفصح عن أفكاره و بذلك فهناك فصل بين اللغة و الفكر[2] .

و هذا ما يعبر عن تأثير أفلاطون فيمن جاء بعده من المفكرين و نظرياتهم في فلسفة اللغة انطلاقا من أن اللغة لا تمثل إلا أداة لنقل الأفكار، و هذه الأخيرة لا يمكنها أن تكون واضحة و مضبوطة من دونها[3]، ففي هذا التصور يستقل الفكر بصورة تامة و كاملة عن الكلمات و الألفاظ ، إذ يعتبرها مجرد رموز تشير إلى الأشياء ، و أن علاقة اللّفظ بالشيء هي علاقة ثانوية ، لأنه مجرد وسيلة للتواصل انطلاقا من أنه يقوم بالتوضيح و التلفظ عن طريق الصوت بما نريد أن نقوله[4].

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق ، ص 241.

[2] – جان غراندان ، مرجع سابق ، ص 28.

[3]- J.Grondin,<<L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique:Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode>> , p5 : disponible sur le site :***mapageweb.umontreal.ca.***

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص ص 540، 541.
أنظر أيضا:

و هذا ما يتماشى مع المعنى العام و الواسع للغة من حيث أنها تمثل : " كل نظام علامات يمكن استخدامه وسيلة اتصال "[1] ، و تبعا لهذا نجد أن اللغوي السويسري فرديناند دي سوسير (1857- 1913) يؤكد بأن علاقة الدال بالمدلول هي علاقة تحكمية، حيث أن الدال لا يعبر عن المدلول كشيء واقعي ، وإنما هو تصور ذهني غير ضروري، وليد التواضع و الاتفاق هذا ما يجعل اللغة وهي تتكلم عن الأشياء، تعبر عن مجاز لا عن حقيقة[2].

فغادامير يرفض النظرة القائلة باعتباطية العلاقة بين العلامة اللغوية و المعنى ــ بين الدال و المدلول ــ أي أنها ليست علاقة ضرورية أو ذاتية بقدر ما هي تحكمية ، و بذلك فالعلامة اللّغوية ما هي إلا رمز و بالتالي فهي وسيلة لتسمية الأشياء لبلوغ الدقة و تجاوز اللّبس ، هذه النظرة الانفصالية تجعلنا عاجزين عن فهم العلاقة بين الكلمة و الشيء الذي ترمز له ، و في مقابل رفضه للوظيفة الأداتية للغة يؤكد على أن اللغة ذات طبيعة حية[3] ، حيث نجده من خلال هذا الرفض يتفق مع ما ذهب إليه هيدغر حول ماهية اللّغة التي لا يمكن حصرها في مجرد أداة نستخدمها للتواصل حيث يرى أن اللغة تتحدث و هي المحددة لماهية الإنسان[4].

فهذا التصور لا ينظر إلى اللغة على أنها تكشف الوجود بل هي مجرد أداة للذات التي تحدد معناها ، و أنها منفصلة بصورة كلية عن الوجود و هو ما يمكن أن نلمسه في النظرة التي ترى أن العلاقة بين اللغة و الأشياء علاقة غير ذاتية أو غير ضرورية لأنها وليدة التواضع ، و بذلك هي رموز أنشأتها الذات للتعبير عن الفكر ، لهذا ففلسفة اللغة الحديثة تخطيء

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 437.

[1] – أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد2،تعريب: خليل أحمد خليل ، أحمد عويدات ، ط2، منشورات عويدات ، بيروت–باريس ، 2001، ص 722.

[2] – د.عبد الغني بارة،**الهرمينوطيقا و الترجمة: مقاربة في أصول المصطلح و تحولاته** ، مجلة الآداب العالمية ،إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، العدد 133، شتاء 2008 ،ص 95. ***http://www.awu-dam.org***

[3] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ،ص 241.

[4] – د.سعيد توفيق ، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل ، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت – لبنان ، 2002، ص 29.

حين يكون اهتمامها بهذا الجانب الشكلي في اللغة[1].

و يستدعي غادامير هنا موقف أفلاطون من علاقة الكلمة بالشيء و الـــتي وردت في محاورة كراتيل التي تصف تصورين متناقضين حول طبيعة هذه العلاقة [2]، فموضـــوع هـــذه المحاورة يتضح من السؤال المطروح في بدايتها و المتعلق بأصل اللغة و أصل الأسماء [3].

إذ يبدأ محاورته بعرض رأي كراتيليوس :" هرموجينس : أود أن أعلمك يا سقراط ، بأن صديقنا كراتيليوس كان يناقش موضوع الأسماء ، و هو يقول إنهـــا طبيعيـــة و ليســـت اصطلاحية "، و يضيف أيضا :" كثيرا ما ناقشت هذه المسألة مع كراتيليوس و آخرين ، و لم أستطيع أن أقنع نفسي بأنه يوجد هناك أي مبدإ آخر للصواب في الأسماء غـــير الاصـــطلاح و الاتفاق"[4] .

فمن خلال هاتين النظرتين المتناقضتين ننتهي إلى أن حقيقة الأسمـــاء تتـــراوح بـــين تصورين أحدهما مطلق و الآخر نسبي ، أي بين تصور يعطي للأسماء حقيقة ثابتة لا تتغير تبعا لأهوائنا و ميولنا و آخر يجعل من الذات مقياس في تحديد ماهية الأسماء و الأشياء [5] .

و انطلاقا من هاتين النظرتين المتناقضتين يقدم غادامير اعتراضه على ما جاء فيهمـــا، فما يؤخذ على التصور القائل بالتواضع و الاتفاق ، أن العلامة اللغوية الحاملة للمعنى إذا مـــا استقرت في جماعة ما يصبح من المستحيل تغييرها لأنها تعبر عن وجود اللّغة التي تكون عالمـــا مشتركا بين أفراد مجتمع ما ، أما ما يؤخذ على التصور الثاني أن اللّغة ليست وســـيلة أو أداة يمكننا أن نستعملها للتواصل و للتعبير عن الأشياء بطريقة صحيحة[6].

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير ، مرجع سابق ، ص 242.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 531 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p429.

[3] – أفلاطون ، محاورة كراتيليوس (في فلسفة اللغة)،ترجمة:د.عزمي طه السيد أحمد ، ط1،منشورات وزارة الثقافة ، عمان– الأردن ، 1995، ص 35.

[4] – المرجع نفسه، 383 أ ، 384 ج/د ، ص ص 91 ، 92.

[5] – المرجع نفسه ، ص 37.

[6] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق ، ص 531 .

أنظر أيضا:

و هذا ما يتماشى مع ما جاء في المحاورة حيث يرفض أفلاطون أن تكون الذات هي المعيار أو المقياس على حد تعبير بروتاغوراس : " أن الإنسان هو مقياس الأشياء كلها " ، و يعطي وجودا مطلقا للأسماء فهي تشتمل على الصواب و الكذب من خلال محاكاتها للأشياء[1] ، و بذلك فهو يخبرنا على لسان " سقراط : و أن القضية الصادقة تخبرنا بما هو موجود ، و أن القضية الكاذبة تخبرنا بما هو غير موجود"[2]، و بذلك فحسب غادامير كل العلامات صادقة و حقيقية و الخطأ يعود إلى طريقة استعماله ، لكن العلامة في ذاتها حقيقية و صادقة ، و هذا يجعلنا نقول أن للعلامة كمال مطلق[3].

و تبعا لذلك يرى أفلاطون أن علاقة الأسماء بالأشياء علاقة محاكاة و هذا دائما على لسان :" سقراط : و هل ستعترف ، علاوة على ذلك ، بأن الاسم محاكاة للشيء ؟ كراتيليوس : بالتأكيد .

سقراط : و هل ستوافق على القول بأن الصور ، أيضا ، محاكاة للأشياء لكن بطريقة أخرى ؟ كراتيليوس: نعم."[4].

كما أن أفلاطون لا يخرج عن النظرة الأداتية حيث تكمن وظيفة اللغة عنده في أنها وسيلة تواصل فمن خلالها ينقل الفرد أفكاره المتعلقة بالأشياء و الموجودات الخارجية ، كما يعبر عن حالاته الشعورية الباطنية الخاصة[5] و هذا ما صدر على لسان " سقراط : إذن فالاسم آلة للتعليم و للتمييز بين طبائع الأشياء "[6].

إلا أن التأويلية الفلسفية تعطي نظرة مناقضة لهذا التصور من خلال رفضها للنظرة

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p429.

[1] – أفلاطون ، مرجع سابق ، ص 52.

[2] – المرجع نفسه ، 385 ب ، ص 93.

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 536 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 434.

[4] – أفلاطون ، المرجع السابق ، 430 ب ، ص 187.

[5] – المرجع نفسه ، ص 39.

[6] – المرجع نفسه ، 388 ج ، ص 100.

الأداتية و التأكيد على أن الفكر لا يتفاعل و لا يتشكل إلا في مجال اللغة و بالتالي لا يمكننا أن نفصل بينهما[1].

و لهذا فالوعي التأويلي يجعل من علاقة اللّغة بالعقل علاقة وطيدة ، فمن خلال العملية التأويلية نبحث عمّا وراء ما هو مكتوب ، فالوعي التأويلي لا ينظر إلى الإشكالية اللّغوية بمنظار منطقي أي ما مدى صدق ما نصدره من أحكام و أقوال بقدر ما أصبح ينظر لها كمسألة ترتبط بالفكر و من ثمة كمعنى حامل للوجود[2] ، و بهذا فشمولية اللغة تتماشى مع شمولية العقل و الوعي الهرمينوطيقي لا يقوم إلا بالمساهمة فيما يشكل العلاقة العامة بين اللغة و العقل ، فاللغة هي لغة العقل ذاته[3].

كما أن اللغة هي التي تحدد علاقتنا بالعالم و بالآخرين ، فالأساس اللغوي هو الحامل للمعنى و هو الذي يعطيه وجوده المادي الملموس و هذا ما يؤدي إلى ارتباط اللغة ارتباطا وثيقا بعملية الفهم ، و بذلك فالتأويل من حيث أنه يهتم بعملية الفهم و شروطها فهو يحاول الوقوف و الاهتمام بهذا البناء الأنطولوجي الشامل[4].

و هذا يعني أن اللغة ليست شيئا يتوقف على الذات بقدر ما تتوقف في وجودها على الموقف ، انطلاقا من أن الكلمات و الألفاظ ما هي إلا وليدة الموقف الذي تعبر عنه ، فما تحمله الألفاظ هو الموضوع ذاته من خلال أن اللغة تكشف شيئا معينا في موقف ما ، و لهذا فاللغة ليست اختراعا ذاتيا بل هي مكتسبة عن طريق التعلم و بصورة تدريجية فهي جزء من الموروث الخاص بالذات ، و هذا ما يجعل كُلا من الخبرة و التفكير و الفهم محددة بصورة قبلية من طرف اللغة، لأن اللغة من حيث هي تعبير عن موقف أو وجود هي وصف للخبرة[5].

---

[1] – جان غراندان ، مرجع سابق ، ص 28.

[2] – عمارة ناصر، مرجع سابق ، ص 54.

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص ص 525، 526 .

أنظر أيضا :

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op . cit , p 424.

[4] – روديجر بوبنر ، مرجع سابق ، ص 81.

[5] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 243.

إنه لا يمكن أن نفصل بين الشكل و المضمون في اللغة لأن النظرة الأداتية تنظر لهما بنظرة انفصالية ، فاللّغة تصنف انطلاقا مما تحمله تاريخيا ، كما أنه لا يمكن أن نفصل اللّغة عن الفكر ، إذ اللّغة ظاهرة شاملة و محيطة بعملية الفهم ، و هي وسط و ليست أداة[1].

2- طبيعة علاقة الفكر باللغة:

لقد اعتمد غادامير في تفكيره اللغوي على ما جاءت به الديانة المسيحية لمفهوم التمثُّل الإنجيلي من خلال مبدأ التثليث ، و المعبِّر عن مسألة التجسيد لتبيين كيفية تجلي الإله[2] ، فحسب رأيه كانت اللغة منسية في الفكر الغربي _قبل القديس أوغسطين _ و المقصود بفكرة النسيان هنا ، أن التراث الفلسفي تجاهل الرابط الضروري بين الفكر و اللغة ، و حلت محل هذه المسألة البحث في علاقة الفكر بالعالم ، مما ترتب عنه أن أصبحت اللغة مجرد أداة للتعبير عن الفكر[3] ، و بذلك لم تكن مسألة اللغة منسية بصورة تامة في الفكر الغربي ، و هذا من خلال الفكر المسيحي الذي يعبر عن الوجود الحقيقي للغة ، من خلال فكرة التجسيد[4] .

و بناء على هذا اعتمد على التصور التوراتي حول اختلاط الألسن اللغوية ، لكي يحدد علاقة الفكر باللغة ، من خلال محاولة تبيين ما مدى ارتباط عملية التأويل و التفكير كأساس في عملية الترجمة و هذا لا يمكن أن يتم خارج نطاق اللغة ، لأجل ذلك اعتمد على ما قدمته الديانة المسيحية في مسألة التجسيد الإلهي ، و التي ربطتها بمسألة الكلام ، كما يعبر التجسيد الإلهي على الالتحام بين الفكر و اللغة من جهة أخرى[5].

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 244.

[2] – د.عبد الغني بارة ، مرجع سابق ، ص 105.

[3]-J.Grondin,<<L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique:Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode>> ,op.cit , pp 2 , 3.

[4] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 546 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p 441.

[5] – د.طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة : الفلسفة و الترجمة ،ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، 1995 ، ص 124.

فالإله لا يتحول إلى إنسان ، وإن تبدى للناس في صورة إنسان مع بقائه محافظا تماما، على ألوهيته المتجاوزة لقدرة البشر ، ففكرة التجسيد مرتبطة ارتباطا وثيقا بمشكلة الكلمة ، حيث أن تفسير سر التثليث ينعكس على المشكلة الأساسية التي طرحت في فكر العصر المسيحي الوسيط حول علاقة الكلام بالفكر عند الإنسان[1].

و منه فمبدأ التثليث أو الأقانيم الثلاث يعبر على فكرة التجسيد ، و الذي تم فيه الربط بين ما هو إلهي و ما هو إنساني ، و هذا ما يشبه العلاقة القائمة بين اللغة و الفكر ، إذ اللغة تجسيد للفكر ، حيث أنها تجعله ملموسا أو هي التي تعطيه بعده المادي رغم طبيعته المجردة الصورية الباطنية ، و يصبح كلاما حقا من حيث أنه يعبر على الشيء ذاته ، كما أن ربط التجسيد بالكلام يظهر في عملية الخلق الذي لا يتم إلا من خلال الكلام الإلهي ، و يظهر من خلال إرسال الإله الابن المجسدة في إرسال الكلمة ، حيث أن صدوره عن الإله الأب لا ينقص منه شيء[2] ، و هو ما يجعل من اللغة البشرية موضوعا للتأمل و التفكير في مقابل المشكلة اللاهوتية عن الكلمة ، فسر وحدة الله الأب و الله الابن ينعكس على مسألة العلاقة بين اللغة و الفكر في معالجة ظاهرة اللغة[3].

و تعبر فكرة التثليث عند غادامير انطلاقا من هذا عن الالتحام الموجود بين اللغة و الفكر ، من خلال الكلام النفسي أو الحوار الباطني أو كما عبر عنه أفلاطون بحوار النفس مع ذاتها الذي هو الفكر و الكلام الخارجي الذي هو اللغة و يعد هذا تعبيرا عن الالتحام الأصلي الظاهر في مبدإ التثليث[4].

إنّ هذا التمييز بين ما هو باطني و ما هو خارجي في اللغة تبعا لظاهرة التجسيد يمكن

---

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 546 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p 442.

[2] – د.طه عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص 125 .

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق ، ص 547 .

أنظر أيضا:

- Idem.

[4] – د.طه عبد الرحمن ، المرجع السابق ، ص 125 .

أن نلمسه في فكر القديس أوغسطين و الذي يعود في أصوله إلى الفكر الرواقي الذي يميز بين العقل الداخلي و العقل الخارجي[1]، إذ عند الرواقية العقل الباطني يشير إلى عملية التفكير التي تسبق الإظهار أو التجسيد اللغوي له ، كما يعبر أيضا عن القدرة العقلية التي تميز النـــوع الإنساني ، و بذلك فالرواقية تركز في تفكيرها اللغوي على العقل الباطني أما العقل الخارجي من حيث هو عملية ثانوية فهو مجرد تجسيد للغة العقلية أي العقل الباطني ، إلا أن مـــا يميـــز التفكير اللغوي الأوغسطيني و فكرة التجسيد هو التأكيد على تميز العقل الخارجي و تفرده حيث لم ينظر إليه على أنه تجل ثانوي و غير ضروري[2].

و بذلك حاول آباء الكنيسة أن يعتمدوا في تفسيرهم للتجسيد على هـــذه الثنائيـــة المستمدة من الفكر الرواقي ، و التي كان لها انعكاسا إيجابيا في تفسير علاقة ما هو باطني من الكلام بما هو خارجي مما يُكسب الكلمة المنطوقة قيمة تبعا لما تحمله من مضمون[3].

و ينتج عن هذا أن طبيعة اللغة تبرز من خلال مبدإ التثليث الذي يعبر عن قيمة اللغة التي نلمس فيها الحقيقة من خلال الكلمة لأنها حاملة لماهية الشيء ، و هذا ما يحدد طبيعـــة وجودها الكامنة في فعل الإظهار أو الكشف أي إظهار ماهية الشيء ، و بـــذلك فالعلاقـــة الإنسانية بين التفكير و الكلام رغم نقصانها تطابق على الأقل العلاقة الإلهية الـــتي توجـــد في التثليث ، الكلمة الباطنية للروح تشتمل نفس هوية الوجود مع فكرة الله الابن و الله الأب[4].

فهذه الوحدة في الهوية بين الكلمة الباطنية و الكلمـــة الخارجيـــة تعـــني بالنســـبة لهرمينوطيقا غادامير اللغوية أن الفعل الخالص للتفكير لا يمكن أن نميـــزه و أن نفصـــله عـــن تجسيده أو عن تجليه اللغوي ، و بذلك تكف الصبغة المادية للغة على أن تظهر كتجل ناقص

---

[1] – جان غراندان ، مرجع سابق ، ص 30.

[2]-J.Grondin,<<L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique:Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode>> ,op.cit , p 8.

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 547 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p 443.

[4] – المصدر نفسه ، 549.

أنظر أيضا:

- Ibid , p 444.

أو غير كامل للفكر لكي تصبح المكان الوحيد و الحقيقي لعملية تحديثه، فالوحدة التي تهمه هنا هي تلك المتعلقة بالفكر و الكلمة الباطنية التي لا يمكن أن تعرض إلا من خلال اللغة، و بهذا فهو يرى أنه لا يمكن على الإطلاق أن نفكر في عملية التفكير خارج نطاق اللغة ، فالصبغة المادية للغة هي المكان و المعطى أين يمكن لكل تفكير أن يظهر و يجب[1].

لقد انتهى غادامير من خلال تأمله للتفكير اللغوي عند القديس أوغسطين إلى تحديد سمتين أساسيتين في علاقة الفكر باللغة يكملان بعضهما البعض : إذ هناك من جهة تماه بين الفكر و تعبيراته اللغوية لأنه لا يمكن أن يكون هناك فكر قابل لأن نفكر فيه من دون عنصر اللغة ، لكن من جهة أخرى لا يمكن أن نجعل من اللغة المعبر بها تعبيرا كاملا للفكر ، بمعنى تعبير كاف لما نريد أن نقوله أو ما كان يجب قوله لكي يفهم بالطريقة المناسبة[2] ، فالمبدأ الأسمى للهرمينوطيقا الفلسفية ــ و هذا ما يجعل منها فلسفة هرمينوطيقية ــ هو أنه لا يمكننا أبدا أن نقول بصورة دقيقة ما كنا نريد أن نقوله[3].

و بهذا فغادامير مدين للفكر الأوغسطيني ، في تحديده لعلاقة الفكر باللغة و علاقتها بالإنسان ، إذ أن تناهي الإنسان هو نابع من علاقته الضرورية باللغة ، فالفكر حتما لا يمكن أن يمر إلا من خلال اللغة حتى إذا كانت هذه اللغة المعبر بها لا تفي بالغرض الذي كنا نريد أن نقوله[4].

3- اللغة و كشف العالم :

من خلال ما سبق رفض غادامير الصبغة الأداتية للغة ، كما رفض أيضا أن تكون العلاقة اعتباطية بين العلامة و الشيء ، كما أن اللغة لا يمكن أن تكون عملية ذاتية أي وسيلة للتعبير عن الفكر أي أنها تحت تصرف الذات، هذا يعني أنها تبدأ من الموقف الراهن إلى الذات، حيث تكون وظيفة اللغة كشفا للعالم أي العالم الذي نعيشه و نحياه أي أنها نقل للخبرة المعيشة

[1]- J.Grondin,<<L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique:Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode>> ,op.cit , pp 8 , 9.
[2]- Ibid , p 11.
[3]- H-G. Gadamer ,La philosophie Herméneutique, op.cit , p 230.
[4]- J.Grondin,<<L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique:Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode>> ,op.cit , p 11.

و التعبير عنها ، فالإنسان يتميز باللغة عن الحيوان ، و بفضل اللغة يكون لديه عـــالم خـــاص تشيده اللغة ، و بهذا يتجاوز غادامير النظرة العلمية الأداتية التي تعطي الحيوان لغة خاصة به ، و بناء على هذا تمثل اللغة عالما قائما بذاته ، ينفتح أمام الإنسان سواء تعلق الأمـــر بالماضـــي أو بالمستقبل ، و هو شيء لا يمكن للحيوان أن يمتلكه ، و بهذا فاللغة لها القدرة على تأسيس عالم قائم بذاته و هو مستقل عن الذات و لا يخضع لها في وجوده[1].

فاللغة من حيث هي وسيلة لحفظ التراث المكتوب و نقله من جيل إلى آخر ، فهي لا تنقل شيئا خاويا من المعنى بل على العكس من ذلك فهي حاملة للخبرات الإنسانية الماضـــية كي تصبح حاضرة بيننا و جزءا من عالمنا الخاص مما يحقق تواصلا بين الماضي و الحاضر[2].

و على ذلك لا يمكن أن نحصر اللغة في مجرد ملكة زُوِّد بها الإنسان ، و ذلـــك لأن وجود العالم بالنسبة له يتوقف على اللغة ، و هذا العالم يخص الإنسان دون غيره من الكائنات الحية الأخرى ، و من ثمة فوجود الإنسان في العالم هو وجود لغوي، فاللغات هي رؤى للعالم، مما يجعل اللغة تحتفظ بوجود مستقل ، و الفرد الذي ينتمي إلى تجمع لغوي ما يكتسب خـــبرة و رؤية للعالم أي يكتسب تراثا ، يحدد علاقته بهذا العالم[3].

و يظهر دائما أثر هيدغر في فكر غادامير ، إذ يُصَّرح هيدغر أن اللغة هـــي بيـــت أو مسكن الوجود[4] ، و هذا ليس بعيدا عما يراه غادامير فاللغة تمثل له عامل حاسم لاقترابنـــا من الأشياء ، فهي ذات قيمة لمعرفتنا بالعالم ، و التشكيك في أهمية اللغة و إمكانياتها من خلال نسبيتها تبعا لتعدد اللغات و تنوعها هي فكرة وهمية لا أساس لها و لا يمكن لها أن تَحُد مـــن دور و وظيفة اللغة ، فوجود الترجمة ، و إمكانية تعلم لغة أجنبية ، و إمكانيـــة اســـتعمالها لا

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق ،ص 246.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 513 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p 412.

[3] – المصدر نفسه ، ص 576.

أنظر أيضا :

- Ibid , p 467.

[4] – د.سعيد توفيق ، مرجع سابق ، ص 61.

يجعلنا نفقد شيئا ما ، بل على العكس من ذلك فمن خلال هذا التعدد و التنوع يصبح الفهم أكثر رحابة و سعة من خلال تفاعل اللغات أو الخبرات ، ذلك لأن كل شيء هو جديد و مثير للاهتمام و مُثَقِّف ، ما يعني أن كل لغة لها إمكانية قول كل شيء[1] .

فالعالم الذي يعيشه الإنسان ليس عالما ذاتيا بل هو عالم ينشأ من تفاعل الذوات ، و لهذا فهو عالم بينذاتي ، و كذلك اللغة ذات صبغة موضوعية لها وجودها الخاص و المستقل عن الذات ، فالعالم لا ينفصل عن الذات كما أنه ليس عالما مغلقا على ذات معزولة ، فهو ينشأ من الفهم المشترك للذوات و هو الوسط الحامل للفهم و ما يعطيه وجوده هو اللغة ، الفهم هو فهم لغوي و هو فهم للعالم المشترك بين الذوات من خلال اللغة ، و الذات تعيش في اللغة ، و بذلك فاللغة تحيط بالإنسان و من ثمة العالم الذي تحمله ، و لا يستطيع أن يتجاوزهما ، و هذا يعني أن اللغة تعبير عن خبرة الإنسان بالعالم ، فاللغة هي العالم الحامل للخبرة[2].

يمكن أن نلمس هذا العالم و ما يتضمنه من خبرة في النص من حيث هو بناء لغوي فهو كما يرى غادامير خطاب ثابت و مستقر في ذاته لثبات بنيته الداخلية أي تركيبته اللغوية أي الشروط التي تتحكم في بناء اللغة[3]، فالنص لا يقدم معاني بل أشياء ، و الفهم يرمي للوصول إليها ، فالنص من حيث هو بنيته يصبح شيئا ثابتا و نهائيا لا يقبل التغيير[4] .

إن قدرة اللغة على الكشف تتخطى حدود الزمان و المكان ، إذ بإمكان نص ينتمي للماضي أن يعيد الحياة للعالم اللغوي الذي ارتبط به و ينقله من جيل إلى آخر و يجعله حاضرا أمامنا ، و هكذا تتجلى عوالمنا اللغوية الخاصة بعالمية معينة من خلال استمراريتها ، و تكمن أيضا في هذه القدرة على فهم موروثات أخرى و أماكن أخرى ، و تتمتع اللغة بشمول و إحاطة تسمح لنا أن نفهم مختلف العوالم التي تمثلت في اللغة مهما تباينت و تنوعت ، و تتمتع اللغة بقوة كشف تسمح للنص القصير نسبيا أن يفتح عالما مختلفا عن عالمنا غير أنه

---

[1]- Gadamer, Herméneutique et philosophie , preface de J.Greisch , beauchesne, paris, 1999, p 52.

[2] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 247.

[3] – عمارة ناصر، مرجع سابق ، ص 26 .

[4] – المرجع نفسه ، ص 28 .

بإمكاننا أن نفهمه[1] ، فمن يحاول دراسة أثر أدبي في لغة أجنبية ما فهو يعتمد اللغة كوسيلة للسفر ، تنقله داخل هذا التراث ، و نحن من خلال ولوجنا هذه العوالم اللغوية نكون كالمسافر إذ نعود محملين بخبرات جديدة[2].

تعبر اللّغة ــ التي هي واسطة الفهم ــ عمّا يمكن أن ينشأ من حوار مع الآخر من خلال بنية سؤال و جواب ، و بهذا فالتأويلية الفلسفية تنظر إلى الهرمينوطيقا نظرة شمولية إذ لا تقوم في فهمها و تأويلها للنصوص على أسس منهجية علمية موضوعية كما هو الحال في النظرة الفيلولوجية، فاللغة تعبير عن الحياة الاجتماعية و الإنسانية و فهمها و تأويلها نابع من هذه الحياة نفسها[3].

و كل فهم للعالم هو فهم للذات ، انطلاقا من أن التأويل أو الفهم هو تفاعل بين النص و فهمنا الخاص ، وبذلك فكل نظرية في التأويل هي ملازمة لتطبيق التأويل ، و من ثمة فمهمة الهرمينوطيقا هي جمع الاختلاف في الفهم بوحدة النص ، دون أن نفترض وجود معنى واحد و مطلق للنص ، ففهم النص لا يكون إلا بالاستماع للنص و ما يمكن أن يقوله لنا من حيث هو محدد و ثابت و منظم في شكل نهائي و غير قابل للتغيير فهو عندما يقول شيئا ما تبعا لذلك يقوله بصورة منظمة ، و لا يكون دور المؤول سلبيا أي أنه لا يقوم بنقل المعنى فقط[4].

ثانيا – اللغة وسيط التجربة التأويلية :

إنّ اللغة من حيث هي عالم قائم بذاته يحتاج للفهم ، و الذي لا يكون إلا إذا كان هناك تأويل ، و التأويل لا يتم إلا من خلال لغة مشتركة للتفاهم ، و هذا ما يعطي اللغة دورا جوهريا في التجربة التأويلية :

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 248.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 582 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p 472.

[3]- روديجر بوبنر ، مرجع سابق ، ص 82 .

[4] – عمارة ناصر، مرجع سابق ، ص ص 44 ، 45 .

1- الترجمة و التأويل:

إن الترجمة من حيث هي تعبير عن العملية التأويلية ترتبط ارتباطا مباشرا بعملية الفهم ، فهي وسيلة لفهمنا لذواتنا من جهة و تحديد رؤانا للعالم من حولنا من جهة أخرى، فالترجمة تساعد الذات في الانتقال من لغة إلى أخرى و بالتالي الانتقال عبر عوالم مختلفة و من ثمة التفاعل مع خبرات مغايرة ، و بذلك فهي عملية يتم من خلالها حوار بين ثقافات مختلفةغايتها الفهم و الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال العملية التأويلية[1] .

و بذلك فكل ترجمة ما هي إلا عملية تأويل ، و يمكننا القول أنها تقدم تأويل المترجم للنص المعطى[2]، و كما هو الحال في كل عملية تأويلية فالترجمة هدفها إبراز المعنى و توضيحه و ألا تترك ما هو غامض و مبهم غير مفهوم ، حيث تكون كل ترجمة جادة أوضح من الأصل المترجم عنه ، و بالتالي فهي دائما تقدم إضافات مقارنة بما هو موجود في الأصل ، و هكذا فوظيفة المترجم في جوهرها و أساسها لا تختلف عن وظيفة المؤول[3].

حيث يرى غادامير أن التأويل و الفهم يعني أن أنقل الشيء بعباراتي الخاصة ، و لهذا تعدّ الترجمة نموذجا في العملية التأويلية ، لأن القيام بفعل الترجمة لا يرغمنا فقط على إيجاد الكلمة المناسبة بل على إعادة بناء المعنى الأصيل للنص في أفق لغوي جديد بصورة كلية ، الترجمة الحقيقية تنطوي دائما على فهم يمكن شرحه، و لذلك يرى أن الترجمة مستحيلة من دون فهم ، لأنه لا يمكننا أن نبدأ بالترجمة قبل أن نفهم الموضوع الذي يتناوله النص[4].

و انطلاقا من هذا يمكن أن نلخص العناصر الأساسية للترجمة حسب غادامير فيمايلي: التأويل و الحوار ، إذ يرى أن كل فهم هو تأويل ، و هذا لا يتم إلا من خلال اللغة التي تعبر عن

---

[1] – د.عبد الغني بارة ، مرجع سابق ، ص 93.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 506 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p 406.

[3] – المصدر نفسه ، ص ص 408 ، 409.

أنظر أيضا:

- Ibid , p p 408,409.

[4]- Gadamer, Herméneutique et philosophie ,op.cit , p12.

الحوار الذي يمكن أن ينشأ بين عالمين لغويين مختلفين ، و من هذا لا يمكننا الفصل بين التأويل و الحوار من خلال أن الترجمة كعملية حوار ما هي إلا عملية تأويل لأنه من خلالها يعمل المترجم على توضيح ما هو مبهم ، و بذلك فالترجمة ما هي إلا إعادة إنشاء النص انطلاقا من تفاعل أفق المترجم مع أفق النص ، و بهذا فالترجمة من حيث هي تأويل و توضيح لما هو مبهم لن تكون مطابقة تماما للأصل ، فالترجمة هي إيجاد لغة مشتركة بين المترجم و النص من أجل التفاهم[1] .

فكل حوار أصيل له روحه الخاصة من حيث أنه يمثل عالما قائما بذاته يسيطر على المتحاورين ، أي أن الحوار ليس خاضعا لسيطرة الذات التي تسيره كيفما شاءت ، و ذلك لأن مجريات هذا الحوار تفلت من سيطرة المتحاورين ، فلكل حوار مجراه و مساره الخاص ، و هذا لا يمكن أن يتم خارج إطار اللغة التي تحمل حقيقتها الخاصة من خلال أنها تتيح لشيء ما أن يظهر و يبرز ، فالفهم لا يكون للآخر كما كان سائدا عند شلايرماخر و إنما هو حدوث عملية تفاهم حول موضوع هذا الحوار ، و هذه العملية لا تختلف عن الحوار الذي يمكن أن ينشأ بين لغتين أجنبيتين من خلال عملية الترجمة التي هدفها فهم معنى النص[2].

هذه المواجهة اللغوية بين النص و المترجم قائمة على أساس منطق السؤال و الجواب الذي يكشف حقيقة المعنى ، و عملية الترجمة هي مناظرة مزدوجة فهناك مقابلة و حوار قائم بين المترجم و النص الأصلي الذي يقوم بترجمته من جهة ، و من جهة ثانية مقابلة و حوار لمتلقي الترجمة أي من خلال أننا من يتلقى هذه الترجمة[3].

فالترجمة تجعلنا نعي أن العنصر اللغوي هو الوسيط الذي بفضله نتفاهم ، فإن نكون رهينة للترجمة يعني أن نكون بحاجة لمترجم لعدم معرفتنا بلغة ما ، فكأن المتحاورين اتفقا على أن يكونا تحت الوصاية _ أي وصاية المترجمين _، فحيثما تكون الترجمة ضرورية يجب أن

---

[1] – د.طه عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص ص 109 ، 110.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص ص 505 ، 506 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p p 405 , 406.

[3] – د.طه عبد الرحمن ، المرجع السابق ، ص 111 .

نقبل المسافة التي تنشأ بين ما قيل و تأويله ، فهي مسافة لا يمكن ردمها ، لهذا ففي مثل هـــذه الحالات لم يتم التفاهم بين المتحدثين بل بين المترجمين اللذين كان بإمكانهما حقيقة إيجاد نقطة الالتقاء في عالم مشترك ، فعندما نتفاهم فنحن لا نترجم بل نتحادث، بفعل فهم لغة أجنبيـــة و هو ما يعني ألا نكون مجبرين على ترجمتها إلى لغتنا الخاصة ، لأننا نفهم اللغة مـــن خـــلال العيش فيها ، و بذلك فمشكلة الهرمينوطيقا لا تكمن في إتقان لغة ما بل فيما نصل إليه مـــن تفاهم حول موضوع ما، و الذي لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال اللغة كوسط[1].

و بما أن الترجمة من حيث هي حوار لا يمكن أن تتم إلا من خلال اللغة ، فهي بذلك تصبح حوارا تأويليا بين الثقافات والشعوب ، تعمـــل على تحقيق التفاهم ، و يتحقق هـــذا على خلق انسجام بين النص الأصلي و النص المترجم إليه[2].

و بهذا ففهم ما يريد قوله نص ما ليس هو فهم تاريخي غايته إعادة إحياء ما قصـــده المؤلف بل هو فهم النص ذاته ، و لهذا فأفكار المؤول الخاصة أي أفقه الخـــاص يلعـــب دورا حاسما في كشف معنى النص ، لكن لا يعني هذا أننا نفرضها على النص ، لأنها تبقى وجهـــة نظر أو إمكانية في بلوغ و فهم ما يقال في النص ، و هذا ما عبرنا عنه بانصـــهار الآفـــاق ، و انطلاقا من هذا نتعرف على الشكل الذي من خلاله يتحقق الحوار ، الذي بفضـــله يلـــج العبارة شيء لا يخصني كما لا يخص المؤلف و لكن يتعلق بما هو مشترك بيننا[3].

2- لغوية الفهم الإنساني:

الفهم عند غادامير هو تأويل وليس شيئا يضاف للفهم ، أي أن التأويل هو الصورة الملموسة للفهم ، و اللغة و مختلف الصور الذهنية للتأويل تمثل بنية الفهم الداخلية ، مما يعطي

---

[1] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص ص 506 ، 507 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p p 406 , 407.

[2] – د.عبد الغني بارة ، مرجع سابق ، ص 99.

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق ، ص 511 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p410.

اللغة دورا مركزيا في العملية التأويلية ، و هذا ما يجعل من اللغة الوسط الحامل للتجربة التأويلية و منها يمكن استنباط المعنى ، مما يجعلنا نقف من خلال العملية التأويلية على العلاقة الجوهرية بين اللغة و الفكر[1] .

الوجود القابل للفهم هو اللغة[2]، و بذلك فاللغة هي الوسط الكلي الذي يحدث فيه الفهم ، و على هذا فكل فهم هو تأويل ، و كل تأويل ينمو في وسط لغوي يحاول من خلاله أن يحضر الأشياء من خلال الألفاظ مع بقائها بصورة كلية لغة المؤول الخاصة[3] .

و هذا ا يعني أن كل تأويل يكون ذا طبيعة لغوية مما يترتب عليه أن يكون كل فهم لغوي ، و بالتالي لا تكون اللغة مجرد وسيلة للتعبير عن العالم الخارجي و من خلال الحوار الذي ينشأ بين عالم النص و عالم المؤول ينتج التفاهم ، فيصبح الفهم هو تفاهم بالدرجة الأولى[4] ، فاللغة هي الوسط الذي يتحقق فيه التفاهم و الاتفاق بين الشركاء ، و مثال الترجمة يجعلنا نعي أن العنصر اللغوي هو الوسيط الذي بفضله نتفاهم [5].

و بهذا فالتأويل ليس عملية ذاتية تنحصر في جوهرها في الذات المؤولة ، بل يستمد أساسه من الوجود الإنساني في العالم من خلال الخبرة المعيشة التي تأخذ صبغة لغوية ، أي في الصبغة الأنطولوجية للحدث اللغوي ، فالشيء لا يكشف عن وجوده الخاص إلا من خلال منطق المساءلة الذي ينشأ من انصهار الآفاق ، و هذا لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال اللغة الحاملة للوجود الإنساني مما يعطي للفهم و الوجود صبغة

---

[1] – نبيهة قارة ، مرجع سابق ، ص 11 – 12 .

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 613 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p 500.

[3] – المصدر نفسه ، ص 511 .

أنظر أيضا:

- Ibid , p 411.

[4] – د.طه عبد الرحمن ، مرجع سابق ، ص 110.

[5] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق ، ص 506 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p 406.

لغوية[1] ، و هنا نجد قرب رؤيته من هيدغر الذي يرى أن فهم ماهية اللغة هو نابع من كونها ظاهرة معيشة[2] .

إنّ ما يعبر عن العلاقة الضرورية بين العنصر اللغوي و الفهم ، أنه لا يمكن أن نتواصل مع التراث إلا من خلال اللّغة ، مما يعني أنها الوسط الحامل له ، بحيث أن موضوع التأويل بامتياز هو من طبيعة لغوية[3] ، فالطبيعة المكتسبة للغة تحدد للذات طريقة تفكيرها انطلاقا من الموقف الراهن ، فالتفكير مرتبط بالموقف و اللغة وسيلة للانفتاح على الوجود ، و بهذا لا يمكن لها أن تكون عائقا لعملية التفكير من خلال أنها وسيلة للانفتاح على التراث ، و هذا ما يتحكم في الخبرة التأويلية ، التي يلتقي فيها بالنص و ما يحمله من موروث ، فالاشتراك في اللغة أي أن النص ينتمي للغة و الذات تنتمي بدورها للغة يولد ذلك أفقا مشتركا بينهما للتفاهم[4]، و هذا ما ذهب له هيدغر أيضا على أن خبرة اللغة هي مشاركة في العالم الذي تحمله اللغة مما يساعد على إحداث تغير في الذات[5].

فالتراث المكتوب من حيث هو تراث لغوي هو الوحيد الذي بإمكانه تحقيق الانفصال من تأثير الحياة الماضية لأنه يصبح عالما قائما بذاته منفصلا عمّن أوجدوه ، و من خلال محاولة فهمه عن طريق التأويل و ربطه بالحاضر يمكننا أن نستدل من خلاله على وجود الآخر ، و لا يعني الفهم هنا إعادة بناء الماضي ، فهو لا يهتم بعلاقة شخص المؤول بشخص المؤلف ، بل هو مشاركة في الموضوع الذي يشترك فيه النص معنا[6] .

---

[1] –د. عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمنيوطيقا:نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير،مرجع سابق،ص ص197،198.

[2] – د.سعيد توفيق ، مرجع سابق ، ص 7.

[3] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 512 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p 411.

[4] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، المرجع السابق ، ص 249.

[5] – د.سعيد توفيق ، المرجع السابق ، ص 25.

[6] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، المصدر السابق ، ص 514 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p p 413 , 414.

و بهذا فالخبرة التأويلية هي تفاعل بين أفقين أفق النص وما يحمله من موروث و أفق المؤول ، و الصبغة اللغوية هي نقطة التواصل بينهما ، و اللغة هي الوسط الحامل للتراث و المحافظ عليه عبر الزمن ، فالإنسان من حيث هو كائن اجتماعي و كائن زمكاني يكون له بعد تاريخي ، و بذلك فاللغة هي العامل المساعد على انصهار الآفاق ،كما أنها أساس الوعي التاريخي ، و بذلك فالصبغة اللغوية لخبرتنا بالعالم هي أساس الخبرة التأويلية[1].

و على هذا فأفق التأويل لا يكتسب في العملية التأويلية إلا من خلال انصهار الآفاق و هذا ما تؤكده الطبيعة اللغوية للتأويل ، إذ من خلال هذا الانصهار سيُحمل النص على الكلام ، و الحال هذه فلن يتكلم أي نص إذا لم يتكلم اللغة التي تصل الآخر ، فالتأويل إذن يجب أن يجد اللغة المناسبة إذا أراد فعلا أن يجعل النص يتكلم[2]، فالمسافة التي تكون بين النص و المؤول لا يمكن أن تتم الوساطة بينهما إلى باللغة التي تساعد المؤول على تقديم ما فهم في النص [3] .

و بهذا فالوعي التأويلي يكمن في الانفتاح على الآخر من خلال النص الذي يمثل عالما أو وجودا قائما بذاته، إذ أن فهم النص هو أن نتركه يقول شيئا ما و أن نستمع له ، و بذلك فهو يعبر عن وجوده الخاص الذي تحمله اللغة ، فالرموز هي التي تولد الجدل بين الكتابة و القراءة من أجل الفهم ، فالكتابة هي نقل للعالم من خلال الرمز و القراءة وسيلة لفك هذه الرموز لفهم هذا العالم و ولوجه ، و الجدل هو وسيلة الذات للانفتاح على نفسها[4].

يترتب على هذا أن الذات لا يمكن أن تكون مسيطرة على النص و معناه ، و إنما بهذا المعنى تصبح الذات هي الخاضعة للنص ليس انطلاقا من أنه موضوع للملاحظة كما هو الحال في النزعة العلمية ، بل بالإصغاء لما يقوله النص و المشاركة في فهم معناه ، و بذلك يمكن للذات أن تنفذ إلى العالم الذي يحمله النص ، و هذا ما يجعل الخبرة التأويلية ذات أهمية لحياة

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 249.

[2] – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 521 .

أنظر أيضا :

- H-G. Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p 419.

[3]- H-G. Gadamer ,La philosophie Herméneutique, op.cit , p 108 .

[4] – عمارة ناصر، مرجع سابق ، ص 25.

الذات في الحاضر ، هذه الصورة الموضوعية للغة من حيث إنها عالم تعطيها صبغة أنطولوجية ، و بذلك فالعملية التأويلية عملية تجمع بين الذات المؤولة و النص ، و هي عمليـــة تقـــوم في أساسها على الانفتاح أي انفتاح الذات المؤولة على التراث الذي يخاطبها من خلال النص[1] .

و بذلك فعملية التأويل هي تلقي خبرة لا معرفة ، و ذلك لأن لقاء الذات بـــالنص ليست عملية تقوم من خلالها الذات بتصور لشيء ما قائم و مستقل عنها و بذلك يمكن القول بأنها لا تقوم ببناء معرفة بل تقوم هذه العملية في أساسها على انفتاح الذات على عالم جديـــد و من ثمة على خبرة و من خلال التقاء الأفقين تتحقق الخبرة التأويلية[2].

ثالثا- الطابع الشمولي للتأويلية:

إن المشكلة الحقيقية التي تُطرح أمام التأويلية كما يبينها غادامير تكمـــن في مســـألة شموليتها أو كونيتها ، و لهذا لا يمكن حصرها فيما تم عرضه من خلال فكرة الوعي الجمـــالي و الوعي التاريخي ، و تقييدها بميدان العلوم الإنسانية من خلال الصراع القائم حـــول فهـــم الظاهرة الإنسانية[3] ، و بما أن علاقة الإنسان بالعالم هي في جوهرها لغوية ، فهي بذلك تصبح عملية فهم لهذا الوجود ، و بهذا فالهرمينوطيقا هي ذات صبغة شاملة في الفلسفة و لا يمكـــن اختزالها في صورة منهجية لما نسميه بالعلوم الإنسانية ، فالعمل الذي قام به غادامير و المتمثل في محاولة تخليص نمط وجود الفن و التاريخ ، و تبعا لذلك التجربة المرتبطة بهما من الحكـــم المسبق المتضمن في نموذج موضوعية العلم ، أي من خلال هاتين التجربتين انتهى إلى القـــول بالهرمينوطيقا الشاملة، التي تُحمل على العلاقة العامة بين العالم و الإنسان[4] .

فالمشكلة التأويلية تبعا لذلك لا تتعلق بمشكلة المنهج اللازم اعتماده في هذه العلوم، بل هي مشكلة إنسانية ، من حيث أنها مشكلة تُحمل على إمكانية الوجود الإنسان ذاته[5]،

---

[1] – د. عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمنيوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، مرجع سابق ، ص 250.

[2] – المرجع نفسه ، ص 251.

[3]- Gadamer, Herméneutique et philosophie , op.cit , p.38.

[4] – – هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، مصدر سابق ، ص 614 .

أنظر أيضا:

- H-G.Gadamer ,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique, op.cit , p 501.

[5]- Gadamer , Herméneutique et philosophie, op.cit , p 46.

و بذلك فهي مشكلة تنشد الشمولية أو الكونية ، فمن حيث هي نقد للنقد أو ميتا نقد و هذا ما وجدناه بداية في الوعي الجمالي ثم في الوعي التاريخي و أخيرا في الوعي اللغوي ، إذ كانت البداية دائما نقدية للنظرة العلمية و نموذج المنهج العلمي ، و بذلك تتسع التأويلية لتشمل جميع مجالات الفهم بما في ذلك ميدان العلم ، و من خلال ذلك تصبح لها أهمية مثل أهمية العلم ، لتغطيتها للمجالات التي يمكن للعلم أن يتناولها بالدراسة لأنها قائمة على تجربة الذات أو خبرتها بالعالم و التي هي أساس كل معرفة[1].

يطرح غادامير مجموعة من الأسئلة يحاول من خلالها الوقوف على ما مدى شمولية الظاهرة التأويلية :

– هل يتعلق البحث في ميدان الفلسفة بحالة خاصة أم هي الوضعية الجوهرية للإنسان في كل تجربة ؟

– كيف نُكَون تجربتنا بالعالم ؟

– ألا نقترب من الوقائع باللغة دائما أوليس اللغة هي التي تُكَوِّن مسبقا كل إمكانيات تأويل نتائج ملاحظاتنا ؟[2].

و انطلاقا من فكرة البنية اللغوية للعالم ، التي هي بمثابة الوعي المدرج في الصيرورة التاريخية المحَدِّدة بصورة قبلية لكل إمكانيات المعرفة ، حتى تلك المتعلقة بالطبيعة أي المعرفة العلمية، حيث إنه لا يمكن للباحث أن يكون حتى في هذا الميدان بمنأى عن العوامل المتعددة و المرتبطة بمحيطه من خلال ما هو سائد في عصره و مجتمعه من أفكار ، فما يوجد في خبرته العلمية من أفكار تظهر بصورة مفاجئة و طارئة لتحدد الفكرة الخصبة مما يجعلها تفلت في كثير من الأحيان من صرامة القواعد الاستدلالية [3].

انطلاقا من هذا يرى غادامير أنه لا يمكننا الشك في أن أفق الماضي ، الذي على أساسه تنبني ثقافتنا و حاضرنا ، أن لا يكون ذا فعالية في كل ما نريده و نأمله أو نخافه مستقبلا ، و بذلك فالتاريخ حاضر أمامنا في ضوء هذا المستقبل الذي يخصنا[4].

---

[1] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 242.

[2]- Gadamer , Herméneutique et philosophie, op.cit,p 52.

[3]- Ibid , pp 40,41.

[4]- Ibid , p 35.

هذا ما يجب أن نفهمه في مسألة الشمولية كتعبير عن أهمية الهرمينوطيقا ، فالفهم مرتبط باللغة ، من خلال أننا نحيا حقيقة في اللغة ، و بهذا نتجاوز النظرة الأداتية و النسبية للغة من خلال تعدد اللغات ذاتها ، إذ لسنا مقيدين بحدود اللغة ، فالتجربة الحاصلة من خلال تعلمنا لغة أجنبية تتأتى بالانفتاح على عوالم أخرى[1].

فمهمة الهرمينوطيقا من خلال شموليتها هي محاولة التخلص من سيطرة الذات و تعسفها من خلال الممارسات العلمية ، و هذا ما ترتب عليه الاغتراب الذي كان سائدا ميدان الوعي الجمالي ، و الوعي التاريخي و أيضا الوعي اللغوي ، فالمباعدة التي نشأت بين الذات و الموضوع نتيجة هذه الممارسة أدت إلى ضرورة نقد النقد و إعادة تأسيس الأرضية الأنطولوجية التي تُحقق الفهم في هذه الميادين انطلاقا من الخبرة المعيشة كأساس لتحقيق التفاهم من خلال المشاركة[2].

فاللغة من خلال الوعي المدمج في الصيرورة التاريخية تمارس فعاليتها ، إذ أن ما يُكَوِّنُ اللغة من ألفاظ و وسائل تعبيرية مختلفة لم تستقر في اللغة بطريقة تحكمية طارئة ، إنما بطريقة قصدية غائية ترمي لإدراك و فهم العالم[3].

فالتجربة الإنسانية بالعالم ذاتها هي ما أسميه هرمينوطيقا ، و هذه العملية لا تنفك على أن تتكرر على مستوى الأشياء الأكثر ألفة ، فالعالم الذي تتدخل فيه تجربتنا كشيء جديد فهي تعمل على إرباك ما قد وجه ما كنا ننتظره و الذي سيعاد تنظيمه في خضم هذا الإرباك ذاته، فهو دائما العالم الذي نشأ انطلاقا مما قمنا بتأويله ، و عليه ليس المحرك لعملية التأويل كفن لا سوء الفهم و لا الغيرية كما اعتقد ذلك شلايرماخر لتجنب سوء الفهم ، بل نحن مدفوعون بما هو مألوف لدينا ، و من خلال الاتفاق نهتم بما هو آخر و نتقبل ما هو غريب و الذي سيسهم بإثراء تجربتنا بالعالم[4].

فهذه الفكرة المتصلة بشروط الفهم تمثل جوهر العملية التأويلية ، إذ التأكيد على أن الفهم مسبقا يحمل سوء الفهم هو ميزة الميتا نقد ، إنه يقودنا إلى مفهوم الكونية عند غادامير ،

---

[1]- Ibid , p 43.

[2] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 243 .

[3]- Gadamer , Herméneutique et philosophie, op.cit,p 41.

[4]- Ibid , p 43.

فالعنصر الكوني الذي يسمح بإبراز جوهر العملية التأويلية هو اللغة نفسها ، والاتفاق الـــذي يحملنا هو التفاهم داخل الحوار ، و ليس بالضرورة المواجهة ، بل العلاقة بين السؤال و الجواب[1].

و لهذا اللغة ليست تقييدا لتجربتنا بل هي مجرد وسيط يقربنا من الأشياء ، و يبقـــى هذا الاقتراب محدودا قليلا ، إلا أنه بإمكاننا أن نغير وجهة نظرنا كما يمكننا أن نقترب مـــن وجهة نظر أخرى في لغة أخرى ، لهذا فالهرمينوطيقا ضرورية و ليست على الإطلاق محدودة بمسألة منهجية العلوم الإنسانية ، لأن الاقتراب من العالم عن طريق اللغة ، ليست قضية تخص العلوم الإنسانية بقدر ما تتعلق بالوضعية الإنسانية في عمومها[2] .

لذلك يرى غادامير أن مسألة شمولية العملية التأويلية تحتاج إلى توضيح و هذا مـــن خلال ما هو سائد في الفلسفة الحديثة ، إذ هناك ما يشير إلى أن نموذج المعرفة هو النمـــوذج القائم على مبدإ الفحص و التحقيق ، و الأكيد من خلال هذا أنه بدون تحقيق يبقى ما نفكر فيه تحكميا ، إلا أن الحياة الإنسانية في مجملها قائمة على التجارب التي تُفحص و يُتحقق منها، مما يعني أن واقعية التجربة لا تنحصر أبدا في تجربة العلوم بل هي أوسع و أشمل من ذلك من خلال ارتباطها بحياة الإنسان ككل ، حيث أن شمولية العلوم من خلال نموذج التحقيق هـــي شمولية مقيدة بصورة كبيرة و لهذا الهرمينوطيقا تظهر أهميتها من خلال اندماجنا مع المعرفـــة المكونة ، و إلى تطبيق كل معرفة على وضعيتنا الخاصة يجعل منها أكثر شمولية مـــن شموليـــة العلوم [3].

و انطلاقا من هذا فالصبغة اللّغوية للوجود الإنساني هي في النهاية مرتبطـــة بطابعـــه الاجتماعي إلى حد عميق ، حيث صلاحية الإشكالية التأويلية و صحتها و حدودها لا يمكن أن نفصلها عن هذا البعد الحيوي و هذا ما يجعلها مسألة تخص المنظر في العلوم الاجتماعيـــة أيضا[4].

فشمولية الصبغة اللغوية للإنسان تظهر أيضا انطلاقا من عملية الفهم ، كوسط غير

[1] – بول ريكور ، مرجع سابق ، ص 243 .

[2]- Gadamer , Herméneutique et philosophie, op.cit,p 52.

[3]- Ibid , pp 53,54.

[4]- Ibid , p 86.

محدود يحمل كل شيء ، ليس فقط الثقافة المنقولة بفضل اللغة ، لكن قطعا الكل لأن كل شيء يأخذ مكانه في فلك الفهم أين نتحرك مع بعضنا البعض[1].

و ممّا تم عرضه يمكن أن نلاحظ أن التأويلية الفلسفية عند غادامير تتخذ من اللغة كأساس و جوهر في كل عملية تأويلية ، و هذا ما حاول أن يبينه بعد أن انتقد النظرة الأداتية للغة و التي لم تقدر اللغة حق قدرها و تصورتها مجرد وسائل اصطناعية تحت تصرف الذات ، و في هذا فهو لا يبتعد عن أستاذه هيدغر ، فاللغة بالنسبة لغادامير تمثل وجودا قائما بذاته ، و هي المجال الذي تتبلور فيه الخبرة الإنسانية بالعالم ، و لهذا فهو يرى أن الوجود الجدير بالفهم هو اللغة.

و على هذا لا يمكن الفصل بين التأويل و الفهم المرتبطين باللغة كوسط و تعدّ الترجمة عنده أحسن نموذج للتعبير عن العملية التأويلية و ما يحدث فيها من حوار و انصهار للآفاق أي أن هذا الانصهار هو انصهار لغوي من خلال جدلية السؤال و الجواب ، و أنه من خلال اللغة تتسع خبرة الإنسان بالعالم نظرا لما تحمله اللغة من خبرات و تجارب ، و تعدد اللغات وسيلة للانفتاح على عوالم متنوعة و تجارب مختلفة تساعد على الفهم انطلاقا من التراث ، الذي لا يمكن أن ينقل إلا من خلال اللغة التي تنقله عبر الأجيال ، و بذلك تحدث تواصلا بين التجارب الماضية و الحاضرة و المستقبلية.

هذه السمة التي تتميز بها اللغة هي التي تعطي العملية التأويلية بعدها الشمولي أو الكوني ، حيث أن التجربة الإنسانية هي ذات تصور شامل و واسع و هي لا تتبلور إلا من خلال اللغة ، و بذلك فهي ترتبط بالوجود الإنساني ككل ، و التأويل غايته فهم هذا الوجود، كما يعبر الفهم أيضا عن الصبغة الشمولية للتأويل انطلاقا من أنه المجال الكلي الشامل لجميع هذه الأبعاد الماضية و الحاضرة و المستقبلية .

[1]- Ibid , p 91.

النقد

إن التأويلية الفلسفية كما عرضها غادامير تمتد على ثلاثة مجالات أساسية ، فهي تتعلق في البداية بمجال الوعي الجمالي ثم بمجال الوعي التاريخي و أخيرا بمجال الوعي اللغوي ، إذ أراد أن يؤسس للحقيقة خارج نطاق النظرة المنهجية العلمية الموضوعية ، مما يعني أن الحقيقة لا تتوقف فقط على هذا النموذج ، و أن هذه الحقيقة أكثر جوهرية و حيوية ، لأنها تتعلق بشروط إنسانيتنا ، لأنه من خلال هذه التجارب الثلاثة تتكون كل تجاربنا بالمعنى ، حيث أن هذه التجربة بالمعنى هي التي تجعلنا نفهم و نتفاهم فيما بيننا[1] .

إن ما ذهب إليه غادامير لم يسلم من انتقادات و ردود أفعال بين مؤيد و رافض و من بين المبادئ التي أثارت النقد و الرفض فكرة الشمولية من خلال موقف الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس المولود سنة 1929 و الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (1930-2004) من خلال التساؤل من جهة إذا كان كل شيء قابلا للفهم فعلا ، و من جهة أخرى إذا كان كل شيء قابلا لأن يأخذ صبغة لغوية[2] .

كما أن غادامير يؤاخذ فيما ذهب إليه في تأويليته الفلسفية من جانبين أساسيين : الجانب الأول و يتعلق بتصنيفه مع أنصار النزعة الذاتية ، و الجانب الثاني يتعلق بأن محاولته لتجاوز الذاتية التي يفرضها المنهج صُنِّف مع أنصار النزعة المحافظة ، إذ من أجل الاختيار بين التأويلات المختلفة و الممكنة ، نعتمد على التراث كمعيار و مساعد على التأويل و وسيلة لبلوغ الحقيقة ، و يعود الاعتراض الثاني إلى كل من هبرماس و أوتو آبل ، إذ في نظرهما الأخذ بالتراث كمعيار لصحة التأويل يلغي إمكانية وجود علامة تساعدنا على تثمين للعقلانية، كما لا يأخذ بعين الاعتبار أن التأويلات التراثية يمكن أن تُزَيف من طرف الإيديولوجيا[3] .

و من خلال ذلك يرى هابرماس أن محاولة غادامير إخضاع عملية الفهم لسلطة التراث ، ينجر عنها تشويه لعملية الفهم ، و ذلك لأن التراث قد يؤدي إلى تحريف المعنى و يقود إلى سوء الفهم بتأثير من الإيديولوجيا التي يمكن أن توجه معنى الماضي تبعا لما يخدم

---

[1]- J.Grondin , << L'espoir de Gadamer>> , p 5,disponible sur le site : ***mapageweb.umontreal.ca.***

[2]- J.Grondin,<<L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique:Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode>> ,op.cit , p 1.

[3]- G.Warnke , Gadamer Herméneutique , tradition et raison , tra J.Colson , editions universitaires , paris , p 11.

مصلحتها ، كما أن الأحكام المسبقة التي يعدّها غادامير أساسا للعملية التأويلية قد تكون بمثابة عوائق و قيود للعقل و هذا ما يعني ضرورة تمحيصها و نقدها عن طريق العقل[1].

الفهم عند غادامير مرتبط دائما بالظروف التاريخية التي بموجبها المؤول يدرك موضوعه و بانشغالاته الراهنة التي يضعها في علاقة معه ، مما يعني أن وجهة النظر هذه يترتب عليها نتائج ذاتية ، نحن ندرك الحقيقة بالنسبة لنا من وجهة نظرنا و ليس بصورة موضوعية قد يترتب علىهذا أنه قد لا يمكننا التمييز بين فهم تأويلي و تأويل ذاتي يمكن أن يكون انتهازيا[2].

هذا ما يؤاخذ عليه الناقد و المؤرخ الإيطالي إميليو بيتي (1890- 1968) غادامير فلقد انعكست تأويليته سلبا على المجهودات المقدمة في ميدان الهرمينوطيقا من طرف الفكر الرومانسي لكل من شلايرماخر و دلتاي ، إذ من خلال اهتمامها بمسألة التأويل و مدى أهميتها للدراسات الإنسانية ، انحرفت العملية مع غادامير و بالتالي أصبحت لا تقدم لنا منهجا للفهم مما يعني أنها لا تساعد على أن نفهم الظاهرة الإنسانية كما لا يمكن أن تكون منهجا بديلا للدراسات الإنسانية، كما أنها تنعكس سلبا على عملية التأويل من خلال عدم تحقيق الموضوعية مما يعرض التأويل ذاته للشك[3].

يضيف إميليو بيتي أن هذا يفتح المجال أمام النسبية في تأويلية غادامير مما يقود إلى تحكمية الذات في تحديد المعنى و يهدد بأن يحجب الحقيقة و يشوها و من ثمة يؤدي إلى بتر الحقيقة التاريخية [4].

و بذلك يرى بيتي أن هدف التأويل هو تحقيق الموضوعية و لا يكون هذا إلا برفض النظرة الذاتية التي ينادي بها غادامير ، و ذلك من خلال البحث في ذاتية المؤلف لفهم ما أراد أن يقوله و إعادة بنائه ، إذن على المؤول أن ينفذ إلى غيرية الموضوع [5].

انتقادات بيتي إذن كانت موجهة في الأساس إلى النزعة الذاتية و تاريخانية الفهم عند غادامير لأن هذه النظرة لا تؤسس لمعيار موضوعي يمكن من خلاله أن نميز بين ما هو

---

[1] – د.عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير ، مرجع سابق ، ص 298.

[2]- G.Warnke , op.cit , p 100.

[3] – د.عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير ، المرجع سابق ، ص 273.

[4]- G.Warnke , op.cit , p 129.

[5] – د.عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير ، المرجع السابق ، ص 275.

صحيح و ما هو خاطئ ، كما أن القول بضرورة التطبيق لا يمكن أن يكون دائما ذا وظيفة إيجابية ففي فهم التاريخ الهدف هو فهم ما حدث فعلا[1].

إعادة الاعتبار للحكم المسبق يلوح بوضوح بشبح الذاتية ، إذا كنت أفهم بالضرورة نصا ما من خلال أحكامي المسبقة ، فما هو الفرق بين الفهم و التأويل الذاتي ؟ هل يمكننا القيام بالتمييز بين حكم مسبق شخصي و فهم صحيح أو أن كل فهم يرجع إلى أنه مسألة وجهة نظر خاصة ؟[2] .

و لذلك يرى هيرش أن غادامير اهتم في تأويليته بقضايا بعيدة جدا عن المهمة الحقيقية للهرمينوطيقا مما يشكك في إمكانية الوصول إلى معنى موضوعي ، كما أنه لا يقدم لنا معيارا يمكن أن نحدد من خلاله المعنى الصحيح للنص[3].

و في هذا ينحاز هيرش إلى كل من شلايرماخر و دلتاي و يرى أنه يمكننا أن نختار بين التأويلات المتضاربة بالابتعاد عن معنى النص كما تصور ذلك غادامير ، و أن نرجع إلى مقاصد المؤلف انطلاقا من إعادة بناء المعنى من معرفتنا بحياته وانشغالاته و معتقداته ...الخ ، كما يعترف أن هذا التأويل يبقى مجرد احتمال لأنه لا يمكننا أن نكون أبدا متأكدين مما أراد أن يقوله المؤلف فعلا[4] .

لهذا يرى هيرش أن ما يؤخذ على غادامير ليس هو فهم النص بمعزل عمّن كتبه ، بل الغاية من تأويل النص هو الوصول إلى مقصد المؤلف و الذي يمثل المعيار في الحكم على صحة أي تأويل[5] .

كما نجد أيضا موقف الفيلسوف الألماني كارل أوتو آبل المولود سنة 1922 ، الذي يرفض النتيجة التي ينتهي إليها غادامير و المتمثلة في أن مهمة الفهم هو التأليف بين الماضي و الحاضر ، المجهول و المعروف ، فحسب آبل هذا التصور للفهم الهرمينوطيقي يربط التاريخ بالاستخدام الإيديولوجي سواء كان حسنا أو سيئا ، فإذا امتزج الفهم بالسياق الراهن ، ما

---

[1] – د.عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير ، مرجع سابق، ص 277.

[2]- G.Warnke , op.cit , p104.

[3] – د.عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير ، المرجع السابق ، ص 280.

[4]- G.Warnke , op.cit , pp 113,114.

[5] – د.عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمينوطيقا : نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير ، المرجع السابق ، ص 279.

هو المعيار الذي نحتكم إليه لمنع عملية التأويل من أن تستخدم الماضي لأغراضها الخاصة؟[1].

يظهر من هذا أن هرمينوطيقا غادامير أمام سلبيات و صعوبات : فهي من جهـــة لا يمكن أن تتجنب الانتهازية التي يمكن أن تظهر في المعنى انطلاقا من إخضاع عملية التأويل إلى اعتبارات خاصة و ذاتية ، و من جهة أخرى يبعدها هذا عن أن يكون لها معيار يمكن من خلاله التمييز بين الفهم الصحيح و الفهم الخاطيء[2] .

[1]- G.Warnke , op.cit , p 152.
[2]- G.Warnke , op.cit , p 129.

الخاتمة

لقد احتلت الهرمينوطيقا أو التأويل مكانة مميزة في الفلسفة المعاصرة ، و أصبحت تمثل توجها قائما بذاته يستقطب الفلاسفة بمختلف توجهاتهم و تياراتهم ، و الأكيد أن هذا التوجه فتح مجالات للمعرفة لم يكن ينظر إليها كمصدر للحقيقة لأنها أقل من الظاهرة الطبيعيـــة و لا يمكن أن تحقق الموضوعية ، هذا المجال يتعلق بفهم الآخر من خلال تجلياته و تعبيراته بمعنى أننا نتناول آثار الإنسان و نريد أن نكشف الحقيقة التي تتضمنها من أجل معرفة الآخر ، و بذلك أن نربط الحاضر بالماضي و المستقبل .

لكن هذا لا يعني أن التأويل كمبحث كان وليد الفلسفة المعاصرة و لم تكـــن لـــه امتدادات عبر التاريخ الطويل للفلسفة ، فلقد كان متداولا منذ العصور القديمة ، فنجـــده في الفلسفة اليونانية ، إلا أنه لم يصبح مبحثا ذا أهمية إلا في العصر الوسيط لارتباطـــه بالكتـــاب المقدس المسيحي ، و لقد أخذ أبعادا مغايرة في العصر الحديث و أصبح يتسم بنظرة أعم لأنه يتناول بالدراسة كل النصوص دون استثناء و غلب عليه الطابع المنهجي لغاية ابستيمولوجية ، أي يرمي لتحقيق معرفة موضوعية .

إلا أن التغير الذي طرأ على العملية التأويلية في عصرنا الحاضر أخذ أبعادا مغايرة لمـــا كان سائدا من قبل ، و هذا ما لمسناه من خلال ما قدمه غادامير في فلسفته التأويلية التي وضع أسسها و أهم المشكلات التي تبحث فيها ، و هذا ما حاولت إبرازه من خلال معالجة هـــذه الإشكالية للوقوف على حقيقة التأويل و آلياته ، و لإبراز كيفية الانتقال من التأويل الـــذي يغلب عليه الطابع الابستيمولوجي إلى تأويل ذي طبيعة أنطولوجية ، و لقد ترتب عن هـــذه الدراسة النتائج التالية :

1- أن التأويل مع غادامير لم يكن منهجا غايته التأسيس لمعرفة موضوعية ، بقدر ما كان يبحث في كيفية فهم الآخر من خلال تعبيراته ، أي أنه يبحث في عملية الفهم كيـــف يمكن أن تتحقق خارج نطاق النظرة المنهجية العلمية ، لتجاوز الصراع الذي نشأ في تـــاريخ الفلسفة بين الذات و الموضوع ، و بذلك أصبح التركيز علـــى الوجـــود كأســـاس للفهـــم و التأويل، بمعنى أنه ينطلق من الذات التي تعيش الوجود ، و بذلك فهـــي تنظـــر إلى الفهـــم كعملية أنطولوجية في الإنسان، و أن هذا الفهم يرتبط بالخبرة المعيشة المباشرة الـــتي تربطنـــا بالحياة.

2- أن التأويل جعل من الفن حاملا للحقيقة الإنسانية كبقية المجالات الأخرى و أنه لا يقل عنها شأنا في كشف الحقيقة لأنه حامل للمعنى الذي قصده الإنسان و تعبير عن خبرته المعيشة ، و بهذا ليس هدفه المتعة أو اللذة ، لأنه يعبر عن الحياة و من ثمة فهو لغة حاملة لثقافة ما ، و من خلاله يمكن أن نصل إلى ما كان سائدا من معان في أي مرحلة تاريخية ، و بذلك تجاوز النظرة الشكلية المركزة على الطابع الجمالي في الأثر الفني و التي حاولت أن تحصر هـذا العمل في الشكل دون المضمون ، مما يعني أن العمل الفني مهما كان طابعه فهو عالم قائم بذاته يزخر بمعان متنوعة و متعددة يمكن أن تنكشف عن طريق التأويل.

3- أن التأويل لا ينفصل عمّا هو تاريخي ، و هنا نلمس أهم العناصر المتحكمـة في عملية التأويل ، لأنها تحدد عملية الفهم لكل ذات ، و هذا ما يتجلى في تاريخانية الفهـم ، فهي تعبر على أن لكل ذات موروث خاص اكتسبته من خلال التربية أو التنشئة الاجتماعية ، و أنها لا يمكن أن تفكر دون خضوعها إلى هذا الموروث سواء بصورة واعية أو لا واعيـة ، و هذا لا يصدق على ميدان دون آخر بل يصدق حتى في ميدان العلم ، و أنه بفضـل هـذه التاريخانية تنشأ عملية حوار بين الذات المؤولة و الآخر من خلال مـا خلفـه مـن آثـار ، و المتحكم في هذا الحوار هو السؤال و الجواب المتبادل بينهما ، مما يعني أن الذات ليست هي مصدر المعنى بل هو التفاعل الذي ينشأ بينهما ، و بذلك ففهم ما هـو تـاريخي لا يـتم إلا بالانخراط فيه و المشاركة لفهم تعبيراته.

4- أن التأويل لا ينفصل عن اللّغة ، و ذلك لأنها الوسط الذي تتم فيه عملية الفهم و التأويل ، انطلاقا من أن اللّغة تبني عالما قائما بذاته و مستقلا عن الذات و هي الـتي تـأتي بالأشياء للوجود ، و من ثمة فهي الحاملة للخبرة الإنسانية ، و التي تنقلها من جيل إلى آخر ، مما يعني أن اللّغة هي الوجود الذي يمكن أن نفهمه ، و لأنها حاملة للخبرة الإنسانية التي هـي أعم و أشمل ، و منه تكون التأويلية ذات صبغة شمولية أو كونية ، و هذا يجعل مـن التأويـل مرتبطا بالوجود الإنساني أكثر من أن يكون منهجا أو مجالا يتعلق إلا بالعلوم الإنسانية.

إن ما أردت أن أبينه من خلال هذا البحث هو أهمية التأويل كتيار فلسفي معاصـر يهدف إلى فهم الآخر من خلال تجلياته و تعبيراته ، دون الوقوع في النظرة التقييمية الرافضة لما هو مغاير لنا فكريا و ثقافيا ، و أن ما عبر به الإنسان عمّا عاشه كان يتماشى مع ما كـان

سائدا في عصره و متأثرا بثقافته ، و أننا لا نملك أن نحكم على ما أنجزوه بالإيجاب أو السلب ، بل ما نملكه هو كيف نفهم هذا الإسهام كتعبير إنساني حامل للحقيقة ، و بالتالي لا يمكن أن نرفع من شأن مجال معرفي و نحط من شأن آخر .

فهارس البحث

* فهرس المصادر و المراجع
* فهرس الأعلام
* فهرس الموضوعات

قائمة المراجع و المصادر

(بيبليوغرافيا البحث)

أولا ـ المصادر:

أ- بالعربية :

1- هانز جورج غادامير ، بداية الفلسفة ، ترجمة : علي حاكم صالح ، حسن ناظم ، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة ، 2002.

2- هانز جورج غادامير، تجلي الجميل:و مقالات أخرى،تحرير:روبرت برناسكوني، ترجمة:د.سعيد توفيق،المجلس الأعلى للثقافة، 1997.

3- هانز جورج غادامير، الحقيقة و المنهج:الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية،ترجمة د.حسن ناظم ، علي حاكم صالح ، ط1،دار أويا، 2007 .

ب- بالفرنسية :

1- Hans-Georg.Gadamer,La philosophie Herméneutique,trad Jean Grondin, puf , paris, 1996.

2- Hans-Georg.Gadamer, Herméneutique et philosophie , preface de J.Greisch , beauchesne, paris, 1999.

3- Hans-Georg. Gadamer,Vérité Et Méthode les grandes lignes d'une herméneutique philosophique,Edi:P.Frochon,J.Grondin,G.Merlio, Seuil,Paris,1996

ثانيا – المراجع :

أ- بالعربية :

1- أفلاطون ، محاورة كراتيليوس (في فلسفة اللغة)،ترجمة:د.عزمي طه السيد أحمد ، ط1، منشورات وزارة الثقافة ، عمان- الأردن ، 1995.
2- إمانويل كانط ، نقد ملكة الحكم ، ترجمة : غانم هنا ،ط1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت – لبنان ،2005.
3- بول ريكور ، من النص إلى الفعل : أبحاث التأويل ، ترجمة: محمد برادة ، حسان بورقية ، ط1 ، مكتبة دار الأمان ، الرباط ، 2004.
4- بيار غريمال ، الميتولوجيا اليونانية ، ترجمة هنري زغيب ، ط1، منشورات عويدات ، بيروت ، 1982.
5- جان غراندان ، المنعرج الهرمينوطيقي للفينومينولوجيا ، ترجمة و تقديم د.عمر مهيبل ، ط1، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، 2007.
6- حسن حنفي، مقدمة في علم الاستغراب ، الدار الفنية للنشر و التوزيع ، القاهرة ، 1991.
7- دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمينوطيقا ،ترجمة:وجيه قانصو، ط1، منشورات الاختلاف ، الجزائر ،2007.
8- روديجر بوبنر، الفلسفة الألمانية الحديثة، ترجمة:فؤاد كامل،دار الثقافة للنشر و التوزيع– القاهرة ،1988.
9- سعيد توفيق ، في ماهية اللغة و فلسفة التأويل ، ط1، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع ، بيروت – لبنان ، 2002.
10- طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة : الفلسفة و الترجمة ،ط 1 ، المركز الثقافي العربي ، بيروت، 1995.
11- عادل مصطفى ، صوت الأعماق: قراءات و دراسات في الفلسفة و النفس ، ط1، دار النهضة العربية ، بيروت- لبنان ، 2004.
12- عادل مصطفى ،مدخل إلى الهرمنيوطيقا :نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير، ط1، دار النهضة العربية ، بيروت- لبنان ، 2003.
13- عمارة ناصر،اللغة و التأويل:مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية و التأويل العربي الإسلامي،

ط1،منشورات الاختلاف، الجزائر ، 2007.
14- فاليري ليبين ، فرويد – التحليل النفسي و الفلسفة الغربية المعاصرة ، ترجمة: زياد الملا، مراجعة:د.تيسير كم نقش، ط1 ، دار الطليعة الجديدة ، دمشق- سوريا ، 1997.
15- محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات: فصول في الفكر الغربي المعاصر ، ط1، المركز الثقافي العربي ، بيروت- لبنان ، .2002.
16- محمد عبد الرحمن مرحبا، مع الفلسفة اليونانية،ط3،منشورات عويدات، بيروت، 1988.
17- نبيهة قارة ، الفلسفة و التأويل ، ط1، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت- لبنان ، 1998.
18- هيو .ج. سلفرمان : نصيات بين الهرمنيوطيقا و التفكيكية ، ترجمة حسن ناظم ، علي حاكم صالح ، ط1، المركز الثقافي العربي ، لبنان ، 2001.

ب- بالفرنسية :

1- Georgia Warnke , Gadamer Herméneutique , tradition et raison , trad Jacques Colson , editions universitaires ,paris .

ثالثا – المعاجم و الموسوعات :

أ- بالعربية :

1- أندريه لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل ، أحمد عويدات ، ط2، منشورات عويدات ، بيروت-باريس ، 2001.
2- عبد الرحمن بدوي ،موسوعة الفلسفة، ط1، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، 1984.
3- كميل الحاج ، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي ، ط1، مكتبة لبنان ناشرون ، بيروت- لبنان، 2000.

أ- بالفرنسية :

1- Petit Larousse Illustré , 1981,Librairie Larousse , Paris.

المواقع الالكترونية : Webographie

أ- بالعربية :

1- عبد العزيز العيادي ، « **الهرمينوطيقا أو اسم الفلسفة الآخر** »، مجلة أوراق فلسفية ، العدد10 ، في الموقع: ***http:\\aorakphalsaphia.com***

2- عبد الغني بارة، **الهرمينوطيقا و الترجمة: مقاربة في أصول المصطلح و تحولاته** ، مجلة الآداب العالمية ، إتحاد الكتاب العرب ، دمشق ، العدد 133، شتاء 2008، في الموقع: ***http://www.awu-dam.org***

3- مختار لزعر ، « **واقع خطاب التأويلية ، بين الثابت و المتغير من أين إلى أين ؟** »، مجلة أوراق فلسفية، العدد07، في الموقع: ***http:\\aorakphalsaphia.com***

4- منى طلبة ، « **الهرمينوطيقا المصطلح و المفهوم** » ، مجلة أوراق فلسفية ، العدد **10** ، في الموقع: ***http:\\ aorakphalsaphia.com***

أ- بالفرنسية :

1- D. Desroches , C. de Rosement , **« Hans-Georg Gadamer (1900-2002)»**,(en ligne), disponible sur le site : ***http:\\www.cvm.qc.ca***

2- D.Ndeh , Religion et Ethique: une relecture herméneutique des discours sur la religion de schleiermacher , these de doctorat , université de marne-la-vallee, octobre 2002,(en ligne), disponible sur le site: ***http: \\www.univ-mlv.fr.***

3- F.Renaud,**<< Jean.Grondin, Hans-Georg Gadamer,Ein Biographie>>** ,(en ligne) , revue philosophiques, v28,n1, 2001,

disponible sur le site : ***http:\\www.erudit.org***

4- J.Grondin , **<<La fusion des horizons >>**, (en ligne) , disponible sur Le site : ***http:\\ mapageweb.umontreal.ca.***

5- J. Grondin , **<< La tache de l'herméneutique dans la philosophie ancienne>>** , revue klēsis , numéro 1/2, 2006 , (en ligne) , disponible sur le site **: *http:\\revue-klesis.org.***

6- J.Grondin,**<<L'universalité de l'herméneutique et de la rhétorique:Ses sources dans le passage de Platon à Augustin dans Vérité et méthode>>** , (en ligne) : disponible sur le site : ***http:\\mapageweb.umontreal.ca.***

7- Jean-Paul Resweber,**<<Le champ de l'herméneutique : Trajectoires et Carrefours>>**, Revue théologique , volume 10 , numéro 2, Automne 2002 , (en ligne) , disponible sur le site **:** ***http:\\www.erudit.org***

8- J.S.MILL,Système De Logique Déductive et Inductive , Livre 4,trad Louis Peisse , (en ligne) , version numérique site web : ***http://bibliotheque.uqac.uquebec.ca***

9- N. Cernogora , **<< Translatio/Métaphora : La Métaphore Dans L'Exégèse Biblique De Saint Augustin à La Clavis Scripturae De Matthias Flacius Illyricus(1567)>>** , Camenae №3 , novembre 2007, (en ligne)disponible sur le site : ***http:\\www.paris-sorbonne.fr.***

10- T. Fitch Brian , **<<Introduction :Le commentaire sans fin >>** , revue Texte , numéro 15/16 , 1994,(en ligne), disponible sur le site : ***http:\\www.texte.ca* .**

11- [ressource électronique]. microsoft®encarta®, 2007, [CD]. microsoft corporation ,2006

فهرس الأعلام

أ

- آبل كارل أوتو *APEL* : 97، 98.
- أرسطو *ARISTOTE* : 09 .
- أفلاطون *PLATON*: 08 ، 27، 73، 75، 76، 79.
- أوريجين الاسكندري *ORIGENE*: 10 ، 11 .
- أوغسطين القديس *SAINT-AUGUSTIN*: 11 ، 12 ، 78، 79، 81.

ب

- بروتاغوراس *PROTAGORAS*: 08 ، 76.
- بولتمان رودولف *BULTMANN*: 27 .
- بيتـــي إميليو *BETTI*: 98.

ت

- التوحيدي أبي حيان : 02.

د

- دريدا جاك *DERRIDA*: 97.
- دلتاي فلهلم *DILTHEY*: 03 ، 17 ، 26 ، 29 ، 30 ، 49، 59، 64، 70، 98، 99.
- دي سوسير فرديناند *DE SAUSSURE*: 74.
- ديكارت روني *DESCARTES*: 30 ، 54.

ر

- الرواقية : 79، 80.

س

- سقراط *SOCRATE*: 02، 75، 76.

ش

- شلايرماخر فريدريك *SCHLEIERMACHER*: 03 ، 15 ، 16 ، 17 ، 18 ،26 ، 59، 61، 68، 86، 93، 99،98.
- شيلر ماكس *SCHELER* : 26.
- شيللر فردريك *SCHILLER* : 42 ، 43 .

غ

- غادامير جوهان *GADAMER* : 26.
- غادامير هانز جورج *GADAMER* : 03، 04، 05، 24، 26، 27، 28، 29، 30، 31، 32، 33، 34، 35، 36، 37،39، 40، 41، 42، 43، 44، 45، 46، 47، 49، 50، 51، 52، 53، 54، 55، 56، 57، 59، 60، 64، 68، 69، 70، 73، 74، 75، 76، 78، 79، 80، 81، 82، 83، 85، 87، 91، 92، 93، 94، 95، 97، 98، 99، 100، 102.
- غوته جوهان فولفغانغ *GOETHE* : 28.

ف

- فلاسيوس ماتياس *FLACIUS* : 13 .
- فيلون الاسكندري *PHILON*: 09 .

ك

- كانط إيمانويل *KANT* : 36، 37، 38، 39، 40، 42، 43.
- كلادينوس جوهان مارتن *CHLADENIUS*: 14 ، 15.
- كليمانت الاسكندري *CLEMENT*: 10 ، 11.

ل

- لوثر مارتن *LUTHER*: 12 ، 13.

م

ـ مل جون ستيوارت *MILL*: 28، 29، 30.

ن

- ناتورب بول *NATORP* : 26.

ه

- هابرماس يورغن *HABERMAS*: 97.
- هارتمان نيقولاي *HARTMANN*: 26.
- هوسرل إدموند *HUSSERL*: 18 ، 19 ، 20 ، 21، 26، 33،
- هيدغر مارتن *HEIDEGGER*: 20، 21 ، 22 ، 23، 26، 27، 32، 51، 55، 59، 74، 82، 89، 95.
- هوميروس *HOMERE*: 07 ، 08.
- هيرش *HIRSCH*: 99.
- هيغل *HEGEL*: 34.

ي

- ياسبرس كارل *JASPERS*: 27.

فهرس الموضوعات

المقدمة 01

المدخل : نظرة تاريخية لمشكلة التأويل 06

أولا- العصر اليوناني 07

1- أفلاطون 08

2- أرسطو 09

3- فيلون 09

4- كليمانت 10

5- أوريجين 10

ثانيا- العصر الوسيط 11

1- القديس أوغسطين 11

ثالثا- عصر النهضة 12

1- لوثر 12

2- فلاسيوس 13

3- كلادينيوس 14

رابعا- العصر الحديث 15

1- شلايرماخر 15

2- دلتاي 17

خامسا- العصر المعاصر 18

1- هوسرل 18

2- هيدغر 20

الفصل الأول : التأويل و الوعي الجمالي 25

أولا – المسار الفكري لغادامير 26
ثانيا- التأويل و مشكلة المنهج 28
1- مشكلة المنهج 28
2- مفهوم الهرمينوطيقا 31
3- الخبرة المعاشة أساس التأويل 33
ثالثا- الوعي الجمالي 35
1- التمايز الجمالي 36
2- اللاتمايز الجمالي 38
رابعا- اللعب و العمل الفني 42

الفصل الثاني : التأويل و الوعي التاريخي 48
أولا- الوعي التاريخي 49
1- نقد الوعي التاريخي الشائع 49
2- الوعي التاريخي الفعال 51
ثانيا- تاريخانية الفهم أساس التأويل 53
1- الأحكام المسبقة أساس الفهم 53
2- الدائرة التأويلية و الأحكام المسبقة 59
3- المسافة الزمنية و التأويل 60
ثالثا- الجدل الهرمينوطيقي 62
1- انصهار الآفاق 62
2- منطق السؤال و الجواب 64
رابعا- مهمة الهرمينوطيقا 67

الفصل الثالث : التأويل و اللغة 72
أولا- طبيعة اللغة 73
1- الطبيعة غير الأداتية للغة 73
2- طبيعة علاقة الفكر باللغة 78

3- اللغة و كشف العالم..... 81
ثانيا- اللغة وسيط التجربة التأويلية.....84
1- الترجمة و التأويل..... 84
2- لغوية الفهم الإنساني..... 87
ثالثا - الطابع الشمولي للتأويلية..... 91
النقد 96
الخاتمة 101
قائمة المصادر و المراجع 106
فهرس أعلام 111
فهرس الموضوعات 114

ملخص بالعربية لمذكرة ماجستير بعنوان
(التأويل عند هانز جورج غادامير)
مقدمة من طرف الطالب بن حديد عارف
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

إن الهرمينوطيقا من حيث هي فنّ التأويل تعدّ من أقدم المسائل الفلسفية ، و هذا ما تدل عليه العودة إلى تاريخ المصطلح و تطوره الدلالي إذ يعود بجذوره إلى الفلسفة اليونانية ، إلا أنه لم يأخذ أبعاده الفلسفية الحقة إلا مع فلسفة العصور الوسطى التي جعلت منه وسيلة للبحث عن آليات و قواعد فهم النص المقدس (الإنجيل) ، و هذا ما جعل من التأويل منهجا للفهم الصحيح ، أما بداية من العصر الحديث أخذ التأويل أبعادا جديدة حيث أصبح يُنظَرُ إليه على أنه منهج للفهم الموضوعي في ميدان العلوم الإنسانية ، و بذلك كان بمثابة رد فعل و نقد لمن رأى في المنهج التجريبي المعيار الوحيد و الضروري لكل معرفة علمية موضوعية ، و في هذا السياق تأتي النظرة المعاصرة في الفلسفة الألمانية نتيجة للأزمة التي طرحتها العلوم الإنسانية و التي رأت في التأويل مخرجا لهذه الأزمة ، حيث أعدته منهجا بديلا للمنهج التجريبي و هذا ما نادت به الفينومينولوجيا ، ففي إطار هذا الصراع المنهجي الإبستيمولوجي جاءت تأويلية غادامير الفلسفية كمساهمة للخروج بحل ، إذ قابل بين منظورين : المنظور الإبستيمولوجي و المنظور الأنطولوجي .

إن البحث في تأويلية غادامير و من خلالها عملية الفهم بشقيها الإبستيمولوجي و الأنطولوجي يمكن أن يقودنا إلى نتائج عدة يمكن إجمالها في ثلاثة مجالات أساسية هي : مجال الوعي الجمالي ، و مجال الوعي التاريخي ، و مجال اللغة ، ففي ميدان الفن نخلص إلى أن فهم الآخر من خلال آثاره الفنية لا يمر عن طريق النظرة المنهجية غير المتحيزة الموضوعية بل من خلال المشاركة لفهم تجربته بالحياة من خلال ما جسده من آثار و بذلك فهي فهم للوجود الإنساني ، و هذا ما يعطيها بعدها الأنطولوجي مما يعني أن التأويل ليس منهجا بقدر ما هو عملية انكشاف للحقيقة .

و بذلك يجب أن ننظر إلى الفن من حيث هو تجربة إنسانية حاملة لخبرة الإنسان بالوجود التي لا يمكن أن تنكشف إلا بالتفاعل مع الأثر الفني و بالتالي القضاء على الفجوة و الهوة – التي كانت وليدة النظرة المنهجية الموضوعية – من خلال المشاركة في هذه التجربة و تحيينها حتى تصبح قابلة للفهم.

أما فيما يتعلق بالنتائج التي يمكن أن نستخلصها في مجال الوعي التاريخي هو تاريخانية الفهم كأساس للعملية التأويلية ، و من ثمة إعادة الاعتبار إلى التراث ، و من خلاله إلى الأحكام المسبقة و الخرافة و السلطة ، و في هذا رفض لما نادى به عصر التنوير بدعوى الموضوعية ، التي لا تتحقق إلا بالابتعاد عن الذاتية و عدم التحيز ، مما يعني أنه ليس هناك فهم موضوعي و معنى مطلق ، بل ما يوجد هو فهم ذاتي و معنى نسبي متجدد يتحقق من خلال منطق الحوار .

أما فيما يتعلق بما يمكن استخلاصه في مجال اللغة و علاقتها بالتأويل هو أن هذا الأخير يدور في جوهره على محور اللغة من خلال أن اللغة ليست مجرد أداة للتعبير بل هي حاملة للوجود أي أنها حاملة للخبرة الإنسانية و بذلك تصبح هي الوجود الجدير بالفهم ، و هذا ما يعطيها بعدها الشمولي.

و بناء على هذا يصبح التأويل فهما للوجود الإنساني و كشفا للحقيقة ، مما يجعله تجاوزا للنظرة المنهجية المعرفية الخاصة بالعلوم الإنسانية .

Résume en français de mémoire de magister intitule
l'interprétation chez Hans-Georg Gadamer
Présenté par l'étudiant Benhadid Aref
Département de philosophie
Faculté des sciences humaines et des sciences sociales
Université de Mentouri Constantine

L'herméneutique ou l'art de l'interprétation est une question qui remonte par son origine étymologique , à la philosophie grecque , Ce terme a pris , historiquement une grande évolution sémantique , surtout avec la philosophie médiévale . Rappelons qu'à cette époque il est devenu une méthode de recherche de mécanismes et de règles de compréhension de l'écriture sainte (l'Evangile), ce qui a fait de l'interprétation une méthode de compréhension juste et même exacte . Mais dès l'avènement de l'époque moderne , l'interprétation a pris une nouvelle dimension ; elle est considérée comme une méthode de compréhension objective dans le domaine des sciences humaines . Cela constitue en quelque sorte une critique et une réaction contre ceux qui conçoivent que la méthode expérimentale représente le modèle idéal et essentiel d'accès à toute connaissance objective. Dans ce contexte intervient la vision contemporaine de la philosophie allemande en tant que résultat de la crise qui s'est dégagée des sciences humaines , et qui a vu dans l'interprétation l'issue de cette même crise . Elle la conçoit alors comme procédé de substitution de la méthode expérimentale , ce qui a été revendiqué par la phénoménologie . Dans le cadre de ce conflit méthodologique et épistémologique apparaît l'interprétation philosophique de Gadamer comme une participation à la solution de cette crise des sciences , car le philosophe a mis en confrontation deux points de vues contradictoires : le point de vue épistémologique et le point de vue ontologique .

En essayant de Comprendre l'interprétation Gadamerienne et , à travers elle, la compréhension dans ses deux aspects : sus-cités , nous aboutissons à divers résultats que nous résumons en trois domaines principaux qui sont : le domaine de la conscience

esthétique , le domaine de la conscience historique et le domaine du langage .

En ce qui concerne le domaine de l'art nous pouvons conclure que la compréhension de l'autre , d'après ses œuvres d'art ne dépend pas nécessairement du point de vue méthodologique et objectif mais , doit se baser sur la participation pour comprendre son expérience de la vie à travers ses œuvres , et partant la compréhension de l'existence humaine. C'est cela qui lui confère sa dimension ontologique. En d'autres termes, l'interprétation représente un processus de dévoilement de la vérité plutôt qu'une méthode.

De ce point de vue , l'art est perçu comme une expérience porteuse de l'expérience humaine de l'existence qui ne peut se dévoiler que par une interaction avec l'œuvre d'art , et l'élimination de la distance – distance naissante de la vision méthodologique objective – par la participation et l'actualisation de cette expérience pour la rendre intelligible .

En ce qui concerne la conséquence que nous pouvons en tirer , dans le domaine de la conscience historique , nous citons l'historicité de la compréhension comme maxime de l'opération interprétative et par là , la réhabilitation de la tradition et à travers elle les préjugés , le mythe et le pouvoir. Tout cela constitue le refus des principes des lumières pour arriver à l'objectivité , qui se réalise par l'éloignement de la subjectivité . Autrement dit , il n'y a pas de compréhension objective ni de sens absolu, mais il y a une compréhension subjective et un sens relatif constamment renouvelé qui se réalise par le dialogue .

D'autre part , dans le domaine du langage et sa relation avec l'interprétation nous concluons , que celle-ci se base essentiellement sur le langage , parce que la langue n'est plus considérée comme un outil d'expression car elle est porteuse de l'existence , c'est-à-dire , elle porte l'expérience humaine , et devient ainsi l'existence digne de compréhension , ce qui lui confère sa dimension universelle .

Enfin l'interprétation devient compréhension de l'existence humaine et dévoilement de la vérité ; ce qui signifie qu'elle outrepasse le point de vue méthodologique cognitif qui concerne les sciences humaines .

Translation from Arabic to English
The English summary of a research paper (mémoire) of a master degree entitled
Interpretation according to Hans_Georg Gadamer
Presented by the student mr Benhadid Aref
Department of philosophy
Faculty of Human science and sociology
University of Mentouri Constantine

Hermeneutics is the art of interpretation and it is considered as one of the oldest philosophical issues . Its etymological origin goes back to the Greek philosophy . Nevertheless , this term doesn't take its real philosophical dimensions only within the medieval philosophy and becomes a method of research of rules and criteria for understanding the sacred text " the Gospels" which makes interpretation a method of accurate comprehension . However, with the beginning of modern times , interpretation takes a new dimension; it is stated as a method of objective comprehension in the field of human sciences . This constitutes a reaction and a criticism against those who conceive that the experimental method represents the unique and the experimental access to any objective knowledge . And in this context , the contemporary vision of the German philosophy as a consequence of the crisis that is resulted from human sciences which sees in interpretation as an exit to this crisis . It is conceived as a process of substitution of the experimental method , which is claimed by phenomenology . In the frame of this methodological and epistemological conflict emerge the philosophical interpretation of Gadamer as a participation to put an end of this crisis of sciences , because Gadamer opposed two points of view: The epistemological point of view and the ontological point of view.

To understand the interpretation of Gadamer and the process of comprehension in its two aspects : epistemological and ontological can read us to many results that can be resumed in three main fields :

the field of esthetic conscience , the field of historical conscience and the field of language .

Concerning the field of art we deduce that the comprehension of the other , according to his works of art , don't depend necessarily on methodological and objective point of view , but must be based on the participation for understanding his experience in life through his works of art , and the comprehension of the human existence . That's which confer to it its dimension ontological . In other words , interpretation represents a process of unveiled truth rather than a method.

Therefore , Art must be seen as a human experience that carries man's experience of existence which cannot be unveiled only with the interaction of the works of art ; and thus the eradication of the gap – the gap born of the methodological objective vision – through the participation and the actuality of this experience in order to become intelligible .

Concerning the field of historical conscience , It is the historicism of the understanding as the main interpretation process and the rehabilitation of tradition and through it prejudices , myths and authority . All these constitute the refusal of the principles of enlightenment to achieve objectivity that cannot be achieved only if we move away from subjectivity . In other words , There is no objective understanding and absolute meaning , but there is subjective understanding and relative meaning that can be achieved through conversation.

In the field of language and its relation with interpretation we conclude that , it is based essentially on language as it is no longer considered as a means of expression since it carries the existence : it carries the human experience , and thus becomes the existence worthy of understanding which provides it a universal dimension .

To sum-up , interpretation becomes understanding the human existence and unveiled truth which means that it goes beyond the methodological cognitive point of view that concerns human sciences .